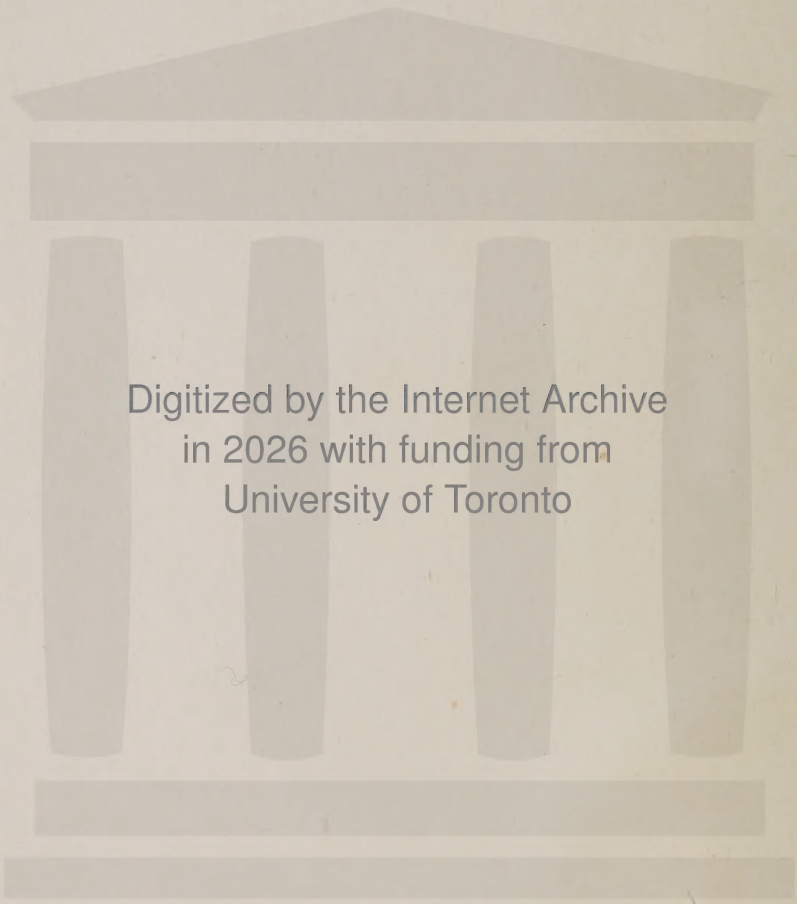
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00649223 5

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

Peter Kaye


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/einleitungindiep0000jeru

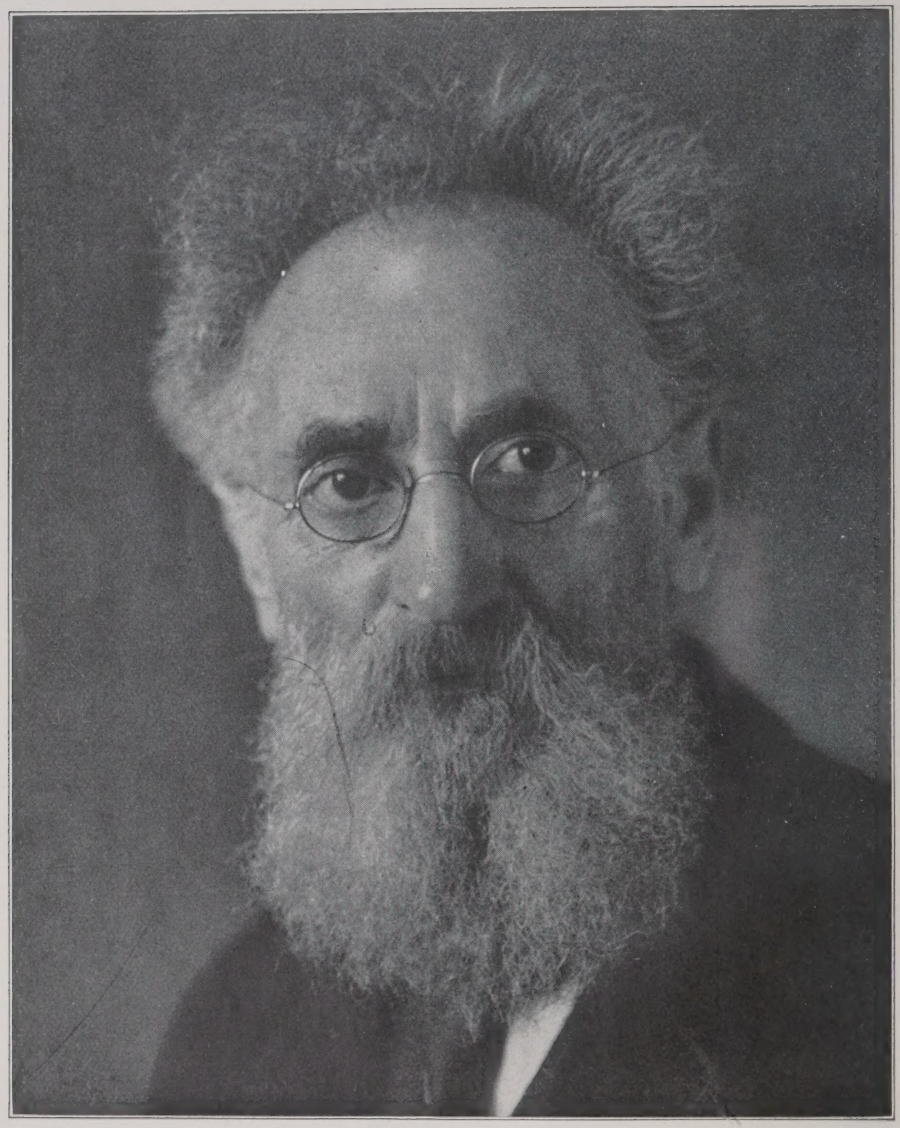
WILHELM JERUSALEM

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

NEUNTE U. ZEHNTE AUFLAGE

Übersetzungen sind erschienen:

Ins Russische (1901), ins Polnische (1. Aufl. 1907, 2. Aufl. in Vorbereitung), ins Englische (1910), ins Japanische (1913), ins Finnische (1910), ins Ungarische und ins Kroatische



Phot. Schönikle-Stern, Wien.

Wilh. Jerusalem

1-39
6688.

EINLEITUNG

IN DIE

PHILOSOPHIE

VON

WILHELM JERUSALEM

„Es ist umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann." *Kant.*

NEUNTE U. ZEHNTE AUFLAGE
DREIZEHNTES BIS SECHZEHNTES TAUSEND
MIT EINEM BILDE DES VERFASSERS

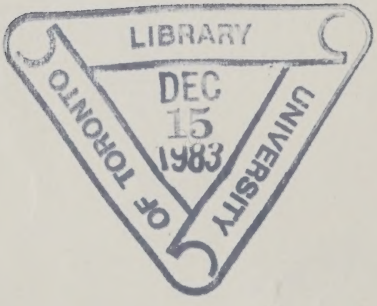
UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK

WIEN UND LEIPZIG
WILHELM BRAUMÜLLER
UNIVERSITÄTS-VERLAGSBUCHHANDLUNG
GESELLSCHAFT M. B. H.
1923

№ 37 der Liebhaberausgabe

Dr Rich. Jerusalem

B
53
J47
1923



Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, vorbehalten

Druck von Friedrich Jasper in Wien, III., Thongasse 12

Vorwort zur 7. und 8. Auflage

Zwischen der letzten Ausgabe dieses Werkes (1913) und der vorliegenden liegt der Weltkrieg. Mir erschien dieses erschütternde Ereignis zunächst als ein soziologisches Phänomen von überwältigender Größe. Das Verhältnis des Einzelnen zum Staate, zur Nation und zur Menschheit wurde von vielen Millionen in tiefster Seele durchlebt. Dadurch sind die Wirkungen des menschlichen Zusammenlebens, der Organisation, der Ein- und Unterordnung ebenso in ihrer fördernden wie in ihrer hemmenden Funktion zu lebendigem Bewußtsein gebracht worden. Die Störungen im internationalen Verkehr und der dadurch hervorgerufene Mangel an Lebensmitteln und Rohstoffen haben gezeigt, welche Summe von Leiden eine derartige Katastrophe im Zeitalter des Weltverkehrs zur Folge hat. Von diesen Gedanken erfüllt, habe ich bereits im ersten Kriegsjahre mein Buch: „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre" (Stuttgart 1915) veröffentlicht und darin den Krieg soziologisch zu deuten versucht.

Im weiteren Verlaufe war es dann wieder der immer deutlicher und in immer größerem Umfang zutage tretende sittliche Verfall, der mein Denken beschäftigte. Rücksichtslose Gewaltpolitik, grausamer Vernichtungswille, Mißachtung aller Verträge, mit raffinierter Geschicklichkeit in Szene gesetzte Verleumdungsmaßnahmen erschienen den Staaten als durchaus erlaubte Kampfmittel. Innerhalb der Staaten, wo im Anfang des Krieges große Opferwilligkeit und Hingabe geherrscht hatte, sah man im weiteren Verlaufe immer deutlicher, wie die in Friedenszeiten wirksamen moralischen Hemmungen ihre Wirksamkeit verloren. Schrankenloser Eigennutz im Erwerbsleben, rücksichtslose Ausbeutung des Staates bei Kriegslieferungen, schamloser Lebensmittelwucher, unheimliche Vermehrung der Einbruchsdiebstähle und Raubmorde, planmäßig betriebene Ausplünderung von Post- und Eisenbahnsendungen, zunehmende Pflichtvergessenheit und Arbeitsscheu, besonders aber die fortschreitende Demoralisierung der Jugend bewiesen immer aufs neue die tiefe Wahrheit des von *Kant* zitierten Ausspruches eines alten Griechen: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt." Um die Wege zum sittlichen Wiederaufbau zu zeigen, veröffentlichte ich im Jahre 1918 die kleine Schrift: „Moralische Richtlinien nach dem Kriege", in der namentlich auf die erweiterten ethischen Aufgaben des Staates hingewiesen und ein wirklicher Völkerbund als sittliche Forderung hingestellt wird.

Als ich nun im Spätsommer 1918 vom Verleger die überraschende Nachricht erhielt, daß die „Einleitung" nahezu vergriffen und eine

neue Auflage nötig geworden sei, stellte sich die Notwendigkeit heraus, die Abschnitte über Ethik und Soziologie umzuarbeiten und zu erweitern. Das kostete aber nicht wenig Zeit und infolgedessen hat das Buch fast ein ganzes Jahr lang im Buchhandel gefehlt.

Die ersten Teile, in denen die Erkenntnistheorie, die Metaphysik und die Ästhetik behandelt wird, sind bis auf kleine Verbesserungen und Ergänzungen unverändert geblieben. Dagegen ist der Abschnitt über „Ethik" ganz neu gearbeitet und enthält jetzt eine viel ausführlichere Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Nachdenkens über sittliche Fragen. Der Soziologie ist, ihrer größeren Bedeutung entsprechend, ein eigener Abschnitt gewidmet worden. Hier ist ein besonders wichtiges Kapitel, „Soziologische Grundeinsichten", eingeschaltet worden, in welchem wesentlich neue Ergebnisse meiner Forschungsarbeit enthalten sind. Neu geschrieben ist ferner § 44 „Soziologische Ethik", der an die Stelle der in den früheren Auflagen enthaltenen Darstellung der „genetischen und biologischen Ethik" getreten ist.

Die vorhergehende Auflage ist während des Krieges verbraucht worden und ich darf deshalb annehmen, daß mein Buch auch in dieser schweren Zeit so manchem den Weg zu einer philosophischen Weltanschauung hat bahnen helfen. Vielleicht wird es in der neuen Gestalt dazu beitragen, die Bedeutung des menschlichen Zusammenlebens für alle philosophischen Fragen klarer zum Bewußtsein zu bringen und den sittlichen Wiederaufbau der Menschheit als die wichtigste Aufgabe der Zukunft zu erfassen, eine Aufgabe, an der nicht nur die Einzelnen, sondern auch die Staaten und Nationen mitzuarbeiten berufen sind.

Wien, im Juli 1919.

Der Verfasser.

Vorwort zur 9. und 10. Auflage

Die neue Bearbeitung weist einige nicht unwichtige Erweiterungen auf. Im Abschnitt über Erkenntnistheorie habe ich der „Phänomenologie" und der „Philosophie des Als-Ob" je einen eigenen Paragraphen gewidmet, weil diese Denkrichtungen in den letzten Jahren starke Verbreitung gefunden haben. In dem Abschnitt über Soziologie findet man jetzt die Geschichte dieser Wissenschaft bis zur Gegenwart fortgeführt. Neu ist darin besonders der Hinweis auf *Lorenz v. Stein,* in dem ich den Begründer der deutschen Gesellschaftslehre zum erstenmal erkannt und nach Verdienst gewürdigt habe. Hinzugekommen ist ferner ein eigener Paragraph (49) über „soziologische Erkenntnislehre". Es ist das nicht mehr und will auch nicht mehr sein, als eine vorläufige Skizze, die noch sehr der Erweiterung und der Vertiefung bedarf. Trotzdem glaube ich, daß die große Fruchtbarkeit der soziologischen Betrachtungsweise darin deutlich zutage tritt.

Der Druck des Buches ist diesmal erfreulicherweise viel korrekter als in den unmittelbar vorhergehenden Auflagen. Sinnstörende Versehen dürften kaum zu finden sein. Das ist das ausschließliche Verdienst meines jüngeren Fachgenossen und Freundes *Dr. Walther Eckstein.* Er hat nicht nur die Korrekturen mit großer Sorgfalt gelesen, sondern mich auch vielfach auf stilistische Unebenheiten aufmerksam gemacht, oft sehr berücksichtigenswerte Vorschläge zur Ergänzung der Bibliographie vorgebracht und schließlich auch das Namenregister angefertigt. Diesem kenntnis- und hilfreichen jungen Forscher, der in nicht zu ferner Zeit mit eigenen Arbeiten hervortreten dürfte, spreche ich hier für seine ebenso wirksame als selbstlose Hilfeleistung meinen warmen und aufrichtigen Dank aus.

Wien, im September 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis

Paragraph Seite

Erster Abschnitt. Bedeutung und Stellung der Philosophie

1. Begriff und Aufgabe der Philosophie 1
2. Psychologischer Ursprung der Philosophie 2
3. Historischer Ursprung der Philosophie 4
4. Philosophie und Religion 5
5. Philosophie und Wissenschaft 8
6. Einteilung der Philosophie 13
7. Geschichte der Philosophie 15

Literatur 17

Zweiter Abschnitt. Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen

8. Gegenstand, Aufgabe und Entwicklung der Psychologie 18
9. Methoden und Richtungen der Psychologie 20
10. Psychologie und Physiologie 27
11. Psychologie und Philosophie 28
12. Gegenstand und Aufgabe der Logik 29
13. Entwicklung und Richtungen der Logik 32
14. Grammatik, Logik und Psychologie 35
15. Logik und Philosophie 37

Literatur 37

Dritter Abschnitt. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie

16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus 40
17. Die Erkenntnisprobleme 42
18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik 45
19. Der erkenntniskritische Idealismus 49
20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus 51
21. Der kritische Realismus 57
22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie 58
23. Der Sensualismus 59
24. Der Intellektualismus 61
25. Der Mystizismus und die Intuition 63
26. Die Phänomenologie 66
27. Die Philosophie des „Als-Ob“ 76
28. Der Pragmatismus 81
29. Genetische und biologische Erkenntnistheorie 83

Literatur 101

Vierter Abschnitt. Metaphysik und Ontologie

30. Probleme und Richtungen der Metaphysik 104
31. Der Materialismus 109
32. Der Spiritualismus 114
33. Der Monismus der Substanz 120

Paragraph Seite
34. Der Monismus des Geschehens 124
35. Der Dualismus 131
36. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt 137
Literatur 142

Fünfter Abschnitt. Wege und Ziele der Ästhetik

37. Begriff und Aufgabe der Ästhetik 144
38. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik 146
39. Genetische und biologische Ästhetik 151
Literatur 165

Sechster Abschnitt. Allgemeine Ethik

40. Gegenstand und Aufgabe der Ethik 167
41. Das Problem der Willensfreiheit 169
42. Entwicklung der Ethik 173
43. Richtungen der Ethik 213
Literatur 217

Siebenter Abschnitt. Soziologie und Geschichtsphilosophie

44. Gegenstand der Soziologie 218
45. Die Aufgaben der Soziologie 220
46. Entwicklung der Soziologie 226
47. Richtungen der Soziologie 255
48. Soziologische Grundeinsichten 261
49. Soziologische Erkenntnislehre 286
50. Soziologische Ethik 303
51. Die Philosophie der Geschichte 334
52. Pädagogik 351
Literatur 356
Schlußbetrachtung 359
Namenregister 366

Erster Abschnitt

Bedeutung und Stellung der Philosophie

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie

Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist, die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemütes zu befriedigen. Der gemeinsame Zweck alles Philosophierens war es von jeher, ein einheitliches Bild der Welt und des Menschenlebens zu gewinnen. Das ist bei aller Verschiedenheit in bezug auf Inhalt und Methode das einigende Band aller philosophischen Systeme. In diesem Sinne ist daher alle Philosophie Weltanschauungslehre. In früheren Zeiten glaubte man, aus den Gebilden des eigenen Denkens einen solchen Bau aufführen zu können, ohne sich dabei um die Ergebnisse der Einzelforschung viel zu kümmern. Die Philosophie galt damals als die Königin der Wissenschaften, die von ihrem Throne herab entscheiden durfte, was von den Ergebnissen der Natur- und Geschichtsforschung wirklich Geltung und Bestand haben sollte. Diese Zeiten sind wohl für immer vorüber. Eine Philosophie, die den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gleichgültig gegenüberstünde, dieselben meistern oder sich zu ihnen in Widerspruch setzen wollte, würde heute keine Beachtung mehr finden. Die Philosophie muß vielmehr mit der Wissenschaft in enger Fühlung bleiben und muß die Resultate der Forschung zur Kenntnis nehmen. Auf dieser gesicherten Grundlage ruhend, darf der in uns liegende philosophische Einheitstrieb es dann wagen, mit Benützung der wissenschaftlich bewährten Methoden und Denkmittel das Stückwerk, über das die wissenschaftliche Erfahrung nicht hinaus kommt, zu einem einheitlichen, gegliederten Ganzen auszugestalten.

An dieser Arbeit ist aber keineswegs das theoretische Denken allein beteiligt. An einer philosophischen Welt- und Lebensanschauung arbeitet unser Fühlen und namentlich unser Wollen kräftig mit. *Herbert Spencer,* einer der nüchternsten Philosophen, hat seiner Autobiographie die Äußerung vorangestellt: „Bei der Entstehung eines Ge-

dankensystems spielt das Gefühlsmoment eine große Rolle, vielleicht eine ebenso große wie das intellektuelle Moment."

Ein philosophisches System ist nicht als ein Bau anzusehen, in den wir uns flüchten, wenn wir von der ermüdenden Alltagsarbeit ausruhen wollen. Was für eine Philosophie man wählt, sagt *Fichte*, das hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Die Philosophie ist heute nicht mehr und darf nicht mehr sein die Beschäftigung der beschaulichen Ruhe. Unsere durch wissenschaftliche Denkarbeit erworbene philosophische Weltanschauung hat vielmehr die Aufgabe, gerade unsere Alltagsarbeit in eine höhere Sphäre zu heben und unseren Entschlüssen und Handlungen die entsprechende Richtung zu geben. Die Philosophie soll uns lehren, die Welt und das Leben von höheren Gesichtspunkten zu betrachten, aber nicht damit wir von der höheren Warte tatenlos dem Treiben der Welt zusehen können. Ihre höchste Aufgabe besteht vielmehr darin, daß sie uns von dem gewonnenen höheren Standpunkt aus die höheren und die ferneren Ziele weist, denen die Menschheit zustrebt, und daß sie uns mit Kraft und Vertrauen erfüllt, damit wir an der Erreichung dieser Ziele erfolgreich mitarbeiten.

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie

Der Anfang aller Philosophie ist, wie schon *Plato* und *Aristoteles* gesagt haben, das Gefühl des S t a u n e n s. Die Natur hat uns den Trieb zur Erkenntnis zugleich mit dem Willen zum Leben in die Wiege gelegt. Wir werden hineingeboren in eine Welt von Erscheinungen, die mit erdrückender und verwirrender Fülle auf uns anstürmen. Wir müssen zusehen, wie wir uns darin zurechtfinden, oder wir müssen notwendigerweise zugrunde gehen. Die Wißbegierde wird uns aufgenötigt von dem Triebe, unser Leben zu erhalten. Im Laufe der Entwicklung wächst aber dieser Trieb weit über das praktische Bedürfnis hinaus. Tritt uns nun eine neue Erscheinung, eine neue Tatsache mit so machtvoller, überwältigender Realität entgegen, daß wir an ihrer Existenz, an ihrer Wahrheit nicht zweifeln können, dann entsteht, wenn wir nicht imstande sind, diese neue Erscheinung einzureihen in unser bisheriges System von Erfahrungen, wenn wir dieselbe nicht in Einklang zu bringen vermögen mit dem, was wir bis dahin als unsere Welt betrachtet haben, dann entsteht, sage ich, jene „echt philosophische Empfindung", das Staunen. Dieses Gefühl entspringt also dem allerdings nur dunkel empfundenen Bedürfnis nach Einheit und Harmonie in unserem Weltbilde, und dieses Bedürfnis heißt, wenn es uns zu klarem Bewußtsein gekommen ist, Philosophie.

Das Staunen begegnet uns in zweifacher Gestalt. Wir kennen ein Staunen, das aufs engste mit F u r c h t verbunden ist, weil alles F r e m d e leicht als etwas F e i n d l i c h e s erscheint. Dieses p r a k t i s c h e Staunen veranlaßt uns, an die neue Erscheinung gleichsam nur die Frage zu stellen, ob sie Freund sei oder Feind. Wir sind zufrieden, wenn wir das Neue als unschädlich erkennen, und werden durch Gewohnheit bald damit vertraut. Daneben aber gibt es ein

tieferes, ein theoretisches Staunen, welches durch keine Gewohnheit abgestumpft, sondern einzig und allein befriedigt wird, wenn wir das Neue in unser Weltbild einzufügen vermögen. Dieses theoretische Staunen begleitet uns durch unser ganzes Leben. Zunächst staunen wir über das Neue und Fremde. Aber es kommt die Zeit, wo die Weltanschauung, die wir gleichsam unbewußt an der Hand der Tradition und unter dem Einflusse sozialer und religiöser Autorität uns gebildet haben, unser reif gewordenes Denken nicht mehr zu befriedigen vermag. Jetzt staunen wir über das, was uns bisher bekannt und geläufig war, weil es uns in neuem Lichte erscheint. Gerade dieses Staunen über das Alltägliche, über das Bekannte und Überlieferte ist der eigentliche Anfang der Philosophie.

Unsere Seele gibt uns aber nicht bloß den Anstoß zum Philosophieren, sie zeigt uns auch die Richtung, in der sich unser Denken bewegen muß, um das philosophische Staunen zur Ruhe zu bringen. Jeder Mensch ist eine zentralisierte Organisation und fühlt sich deshalb als eine einheitliche und selbständige Persönlichkeit. Unser Ich ist eine Einheit, vielleicht sogar das Urbild aller Einheit. Allein unser Ich ist kein Element, kein Atom. Es ist vielmehr der psychische Ausdruck unserer zentralisierten Organisation, die eine unendlich reiche Mannigfaltigkeit von Funktionen aus sich erzeugt. Erst in dieser Vielheit der Funktionen wird unser Ich lebendig und wirklich. Wir gehören zur Welt und die Welt gehört zu uns. Unser Ich wird durch die Welt bereichert, die Welt durch unser Ich geformt, gegliedert und so zur Einheit erhoben. „Der Einklang ist's, der aus dem Busen dringt und in sein Herz die Welt zurücke schlingt." Die Doppelnatur unseres Wesens, die Fülle formgebender Kraft, die den Stoff sucht, und die Fülle des Stoffes, der nach Formung verlangt, diese einheitlich zu gliedernde Mannigfaltigkeit unseres Innern, dies alles wollen wir im Universum wiederfinden oder herstellen. *William James* hat in einem eigenen Kapitel seines Buches über den Pragmatismus die Gleichberechtigung von Einheit und Mannigfaltigkeit lichtvoll erörtert. Noch tiefer vielleicht hat *Karl Joël* in seinem Buche „Seele und Welt" diese Wechselbeziehung erfaßt und in hinreißender Sprache dargestellt. Die Philosophie hat in ihrer bisherigen Entwicklung das Moment der Einheit oft zu ausschließlich betont, ist dadurch oft zu leeren Abstraktionen gelangt und hat sich so dem Leben entfremdet. Unser innerstes und tiefstes seelisches Bedürfnis kann aber nur durch eine Weltanschauung befriedigt werden, welche die stete und allseitige Durchdringung von Ich und Welt anerkennt und begreiflich macht.

Je reicher sich nun infolge der wissenschaftlichen Forschung und infolge der fortwährenden Steigerung des Verkehrs unser Weltbild gestaltet, desto mehr Anlaß finden wir zu stets erneutem Staunen. Die alten Probleme von den Wechselbeziehungen zwischen Geist und Materie, von der Möglichkeit, den Grenzen und den Zielen der Erkenntnis, die Fragen nach der sittlichen Bestimmung des Menschen, nach dem Wesen der Kunst und ihrer Bedeutung für unsere Kultur sind noch immer lebendig und verlangen immer neue und vertieftere Untersuchung. Zu diesen alten Fragen sind aber in der letzten Zeit

sehr wichtige neue Probleme hinzugekommen. Die Struktur des menschlichen Gemeinschaftslebens, die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, die Aufgaben des Staates, das Verhältnis von Politik und Moral, die internationalen Beziehungen der Völker, die Idee der ganzen Menschheit in ihrem Verhältnis zu Staat und Nation, der Sinn der geschichtlichen Entwicklung, das alles regt das philosophische Staunen mächtig an und fordert geradezu gebieterisch zum Nachdenken auf. Der große Weltkrieg hat uns diese Probleme und viele andere mit überwältigender Kraft in die Seelen hineingeschleudert und verlangt von der Philosophie, daß sie klärend und richtunggebend ihres Amtes walte. Man darf deshalb mit Sicherheit behaupten, daß trotz des energischen Widerspruches und trotz des herben Spottes, denen die philosophische Spekulation von Seite der Spezialwissenschaften oft ausgesetzt ist, das Bedürfnis nach Philosophie sich immer aufs neue wird fühlbar machen. Wenn auch keines der konstruierten philosophischen Systeme auf die Dauer befriedigt, so wird nach dem bekannten Worte *Schillers* die Philosophie, das heißt das Philosophieren immer bestehen bleiben.

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie

Unabhängig voneinander haben mehrere Kulturvölker eine Philosophie ausgebildet. Die gelehrte Sprachforschung des neunzehnten Jahrhunderts hat uns mit umfangreichen und oft sehr tiefen philosophischen Spekulationen der Chinesen, der Ägypter, der Perser und insbesondere der Inder bekannt gemacht. Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist aber, wenn wir von einigen wenigen Denkern des neunzehnten Jahrhunderts absehen, nur die griechische Philosophie bedeutungsvoll geworden. Diese hat durch das ganze Mittelalter hindurch fortgewirkt, die neuere Philosophie vielfach beeinflußt und befruchtet und ist mit ihrer geschichtlichen Wirksamkeit noch immer nicht zu Ende. Hier sind zuerst die Probleme aufgestellt worden, mit denen wir uns noch heute beschäftigen, hier wurden zuerst die Denkmittel gefunden, mit denen wir noch heute operieren. Das Studium der griechischen Philosophie ist deshalb für das tiefere Verständnis der Probleme noch heute unerläßlich und überdies für den Anfänger besonders lehrreich.

In den reichen Pflanzstädten Ioniens (an der Westküste Kleinasiens), wo der rege Handel und Verkehr vielfache Anregungen, der zunehmende Wohlstand hinlängliche Muße zum Nachdenken gewährte, waren die psychologischen Bedingungen für die Entfaltung des philosophischen Triebes besonders günstig. Dort beginnt um 600 v. Chr. mit *Thales* die lange Reihe der Denker, die sich um die Lösung der Welträtsel bemühten.

Die Namen Philosophie und Philosoph sind jedoch erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Das griechische Wort Philosophia ist wahrscheinlich aus dem Zeitwort philosophein abgeleitet und dieses bedeutet soviel als: nach Erkenntnis streben, und zwar aus reiner Wißbegierde, ohne einen praktischen Zweck dabei im Auge zu haben. In diesem Sinne findet sich das Zeitwort bei *Herodot* (I, 30)

und bei *Thukydides* (II, 40). Bei *Platon* und bei *Aristoteles* bildet sich immer deutlicher der Begriff des Philosophen und der Philosophie in dem Sinne aus, in welchem wir diese Bezeichnungen heute gebrauchen. Der Philosoph ist dem Wortsinne nach zunächst derjenige, der die Weisheit liebt (philein = lieben, sophia = Weisheit), nach ihr strebt, sie aber noch nicht besitzt. Philosophie ist das stete Verlangen nach Weisheit und in diesem Sinne oft gleichbedeutend mit dem, was wir Wissenschaft nennen. Sie wird aber immer mehr zur Wissenschaft von den letzten Dingen, von den Prinzipien des Seins, des Erkennens und des Handelns. Man kann also sagen, daß bereits die Griechen den Begriff der Philosophie als Weltanschauungslehre herausgearbeitet haben.

Überall aber, wo eine Philosophie entstanden ist, findet sie sich in nahen und engen Beziehungen zur Religion und zur Wissenschaft. Oft wächst die Philosophie aus der Religion hervor und wirkt wieder ihrerseits läuternd auf die Religion zurück. Es geschieht aber auch, daß sie der Religion kämpfend entgegentritt und sich dabei eng mit der Wissenschaft verbindet. Mit dieser gilt sie anfangs als identisch, löst sich aber dann doch wieder von ihr los und schafft sich ihre eigene Aufgabe. Es erweist sich deshalb schon hier, gleich im Eingang, als unerläßlich, das Verhältnis der Philosophie zur Religion und zur Wissenschaft kurz zu erörtern, damit die Eigenart der Philosophie gleich anfangs klar erkannt werde.

§ 4. Philosophie und Religion

Philosophie und Religion stehen vielfach in engem Zusammenhange. Gemeinsam ist beiden das Bestreben, die Erfahrung zu einem Gesamtbilde zu ergänzen, gemeinsam ferner, namentlich in ihren Anfängen, das naive Vertrauen in die Kraft des Denkens und Gestaltens und der feste Glaube an die Gebilde der eigenen Denk- und Phantasietätigkeit. *Plato* glaubt nicht minder fest an die Wirklichkeit und Realität der Ideen als das fromme Gemüt an ein Leben nach dem Tode.

Neben diesen gemeinsamen Zügen treten uns aber schon im Anfang der geschichtlichen Entwicklung große Verschiedenheiten entgegen, die sogar zu scharfen Gegensätzen führen. Die religiöse Welt- und Lebensanschauung entsteht meist dadurch, daß die Erfahrungen des Alltags durch die vermenschlichende Phantasie ausgedeutet und nach den Bedürfnissen und Wünschen des Gemütes ausgestaltet werden. Der Glaube an unsichtbare geistige Mächte, die den Naturlauf bestimmen, Regen und Sonnenschein verursachen, den Erfolg der Jagd, der landwirtschaftlichen Arbeit bestimmen, Geburt und Tod, Krankheit und Genesung hervorbringen, kurz, alles Geschehen mächtig beeinflussen, ist bei allen primitiven Stämmen verbreitet und bildet einen integrierenden Teil ihrer Welt- und Lebensanschauung, die für ihr Tun und Lassen maßgebend ist. Die religiösen Vorstellungen und Glaubenssätze bilden einen gemeinsamen geistigen Besitz Vieler und dieser gemeinsame geistige Besitz bildet ein einigendes Band, das die Glaubens- und Stammesgenossen aneinanderschließt. Die Religion be-

ruht namentlich in ihren Anfängen auf der sozialen Geltung der Glaubenssätze. Diese gemeinsamen Vorstellungen werden dann mit der Autorität der Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und später auch vielfach durch die Autorität der Staatsgewalt geschützt. Die Religion ist also infolge ihrer Entstehung sozial und autoritativ.

Demgegenüber verdankt die Philosophie ihre Entstehung dem selbständig gewordenen Erkenntnistrieb. Dieser entwickelt sich aber erst dann, wenn der Mensch sich aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit, in der er am Anfange lebt, zu befreien begonnen und bereits im Begriffe ist, sich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit auszugestalten. Wir werden weiter unten sehen, wie sich zugleich mit dieser Individualisierung des Einzelmenschen die Intellektualisierung der Seele vollzieht. Jetzt ist es vor allem der einzelne Denker, der die überlieferten Anschauungen prüft und aus der Kraft des eigenen Denkens und Forschens sich ein Weltbild zurecht denkt. Der Philosoph geht dabei seine eigenen Wege und tritt den überlieferten Anschauungen seiner Zeitgenossen mitunter mit großer Schroffheit entgegen. Im Gegensatze zu der sozialen und autoritativen Religion ist also die Philosophie, und zwar besonders in ihren Anfängen, individualistisch und deshalb kritisch.

Es ist infolgedessen begreiflich, daß beim ersten Auftreten der Philosophie sich ein Auflehnen gegen die religiösen Traditionen bemerkbar macht. In der griechischen Philosophie tritt dieser Gegensatz gelegentlich scharf hervor. *Xenophanes* wirft den homerischen Göttern ihre Menschenähnlichkeit und ihre menschlichen Schwächen vor, *Protagoras* weiß nicht, ob es überhaupt Götter gibt, und *Epikur* läßt die Gottheiten zwar als Idealgestalten bestehen, nimmt ihnen aber jeden Einfluß auf das Weltgetriebe. Dagegen beginnen schon in ziemlich früher Zeit die Versuche, Religion und Philosophie zu vereinen. *Platon* und *Aristoteles* gelangen auf spekulativem Wege zu der Idee eines einzigen Gottes, dessen Verhältnis zur Welt sie verschiedenartig bestimmen. Die Stoiker versuchen, die überlieferten Götter- und Heldensagen durch allegorische Umdeutung in ihr philosophisches System einzufügen. Der Jude *Philo* aus Alexandria (geb. um 20 v. Chr.) sucht durch allegorische Deutung aus der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte eine rein philosophische Kosmologie herauszulesen. Das Christentum bedient sich zunächst zur Begründung und Verteidigung seiner Heilsbotschaft, dann zur Formulierung seiner Lehren vielfach philosophischer Denkmittel, stellt aber den Glauben entschieden über das Wissen. In der scholastischen Philosophie des Mittelalters wird dann der energische Versuch unternommen, die Dogmen der christlichen Religion philosophisch zu begründen. Bald aber zeigt es sich, daß nicht alle Dogmen einer streng vernunftgemäßen Begründung fähig sind, und es wird eine Scheidung vorgenommen zwischen natürlicher und zwischen geoffenbarter Theologie (theologia naturalis und theologia revelata). Was der letzteren zugehört, das kann nicht bewiesen, sondern muß auf Grund der Offenbarung

geglaubt werden. Es tritt also der scheinbar überwundene Gegensatz schon innerhalb der Scholastik wieder auf.

Die neuere Philosophie wird durch die aufblühende Naturwissenschaft des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts befruchtet und insbesondere von der Mathematik stark beeinflußt. Man lernt einerseits Beobachtung und Versuch als die sichersten Quellen empirischer Erkenntnis schätzen, während anderseits die Mathematik ein System unbedingt gültiger, von der Erfahrung scheinbar ganz unabhängiger Wahrheiten liefert, die aus der Vernunft selbst geschöpft zu sein scheinen. Daraus ergeben sich gelegentlich Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft. Die römische Kirche wollte anfangs die kopernikanische Lehre nicht gelten lassen, weil sie mit dem Wortlaute mancher Bibelstellen im Widerspruch stand, gab aber später diesen Widerstand auf. Die Philosophen bemühen sich vielfach, religiöse Anschauungen zu gewinnen, die mit der Wissenschaft vereinbar sind. So arbeitet *Leibniz* viele Jahre daran, eine Vereinigung der christlichen Konfessionen zustande zu bringen. *Kant* will eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" begründen und auch die späteren Träger des deutschen Idealismus, *Fichte, Schelling, Hegel* und *Schleiermacher,* sind tief religiöse Naturen.

Der Materialismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hatte zwar jede Religion als leeres Hirngespinst betrachtet und alle derartigen Probleme aus der Wissenschaft eliminieren wollen; allein die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der letzten Dezennien haben aufs neue gezeigt, daß religiöse Vorstellungen sich überall finden, wo Menschen zusammenwohnen, und daß dieselben somit zu den Elementargedanken des Menschengeistes gehören.

Der Versuch einer Vereinigung von Philosophie und Religion ist nicht von vornherein als aussichtslos zu verwerfen, da ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß die philosophische, also vorurteilslose Untersuchung zu Resultaten gelangt, die mit geläuterten religiösen Vorstellungen übereinstimmen. Sicher ist es, daß die philosophische Spekulation im Altertum und in der Gegenwart sehr viel zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen und diese in theoretischer und praktischer Hinsicht der wissenschaftlichen Weltanschauung näher gebracht hat. Sicher ist es aber auch, daß sich in den gebildeten und sogar in den wissenschaftlichen Kreisen ein starkes Bedürfnis nach geläuterten und vertieften religiösen Anschauungen geltend macht. Naturwissenschaft und Technik haben unsere Einsicht vermehrt, unsere Macht gesteigert, aber unser Herz ist dabei leer geworden. Darum wollen wir uns wieder auf uns selbst besinnen und die in uns wirksamen Kräfte zum Bewußtsein und zur Geltung bringen. Dadurch aber wird unser Blick geschärft für den Anteil und für die Bedeutung des G e i s t i g e n in den Fortschritten der Kultur. Wir kommen zur Einsicht, daß Naturwissenschaft und Technik nichts anderes bewirken, als eine fortgesetzte V e r g e i s t i g u n g d e r M a t e r i e. Wir beginnen einzusehen, daß die Tatsachen, mit denen die Wissenschaft operiert, nicht das U r s p r ü n g l i c h e und auch

nicht das Letzte sind. Wir fühlen das Bedürfnis, den Sinn der Tatsachen zu deuten und ihren Wert zu bestimmen.

Diese Deutungsarbeit ist in gewissem Sinne die gemeinsame Aufgabe von Religion und Philosophie. Beide fragen nach dem Woher und nach dem Wohin, nach den Anfängen und nach den Zielen der kosmischen und der menschheitlichen Entwicklung. Die Antworten auf diese unser innerstes Leben tief berührenden Fragen werden aber nur dann befriedigend ausfallen, wenn sie mit den Ergebnissen der objektiven Tatsachenforschung nicht im Widerspruche stehen. Für die Philosophie ist es heute bereits selbstverständlich, daß sie mit wissenschaftlichen Methoden und mit wissenschaftlichen Denkmitteln arbeiten muß. Aber auch in der religiösen Entwicklung sehen wir immer deutlicher das Bestreben hervortreten, die Grundlagen der Wissenschaft anzuerkennen und das Gebäude des Glaubens auf diesen Grundlagen zu errichten und auszugestalten.

So vereinigt sich also die Philosophie mit der Religion in dem Bestreben, das Geistige im Menschen zur Anerkennung zu bringen und so gleichsam von Innen heraus ein einheitliches Weltbild zu gewinnen, das zugleich die Kraft haben soll, dem Leben des Einzelnen und dem Leben der Menschheit Kraft, Ziel und Richtung zu geben. Dadurch nun, daß die Philosophie sich dieser ihrer aktivistischen und zugleich auf das Ganze gerichteten Bestimmung immer deutlicher bewußt wird, ändert sich auch ihr Verhältnis zur Wissenschaft, über die sie allmählich hinauswächst, ohne jedoch die enge Zusammengehörigkeit mit ihr zu verlieren.

§ 5. Philosophie und Wissenschaft

Die Philosophie ist zur Zeit ihres ersten Auftretens bei den Griechen mit theoretischer Wissenschaft identisch. Jede Untersuchung, die aus reinem Erkenntnisdrang unternommen wird, gilt als philosophische Arbeit. Philosophisch und wissenschaftlich ist ein und dasselbe. Die ionischen Naturphilosophen beschäftigen sich vielfach auch mit geographischen, mit astronomischen, mit mathematischen und mit naturgeschichtlichen Forschungen. Das Auftreten des *Sokrates* bedeutet hier einen wichtigen Wendepunkt. Er hat, wie *Cicero* von ihm sagt, „die Philosophie vom Himmel abgelenkt, sie in die Städte und in die Häuser eingeführt und sie gezwungen, über das Leben und über die Sitten, über Gut und Böse Untersuchungen anzustellen“ *(Tusc.* V, 4, 10). Diese Hinlenkung auf das Praktisch-Ethische ist für die Philosophie bis auf den heutigen Tag charakteristisch geblieben und unterscheidet sie von der rein theoretischen Wissenschaft. Auch für *Plato*, den größten Schüler des *Sokrates*, bildet trotz seiner Forderung nach streng wissenschaftlicher, besonders nach mathematischer Schulung der Philosophen, dennoch die sittliche Gestaltung des Lebens, besonders im Staate, den Mittelpunkt seines philosophischen Interesses. Dagegen verkörpert sich in der Person des *Aristoteles* noch einmal die Einheit von Philosophie und Wissenschaft. Dieser „baumeisterliche Mann“, der das gesamte Wissen seiner Zeit beherrschte und selbst

wesentlich bereicherte, betrachtete gewiß seine ganze Forscherarbeit als ein unausgesetztes „Philosophieren“. In der sogenannten „alexandrinischen“ Zeit sehen wir einerseits, wie die Konzentration auf das Praktisch-Ethische in den Schulen der Stoiker und der Epikureer Fortschritte macht. Anderseits scheiden sich bereits einzelne Wissenszweige von der Philosophie ab. *Euklid,* der die Lehrsätze der Geometrie in ein System bringt, *Archimedes* und *Heron,* die unsere physikalischen Kenntnisse durch Experimente bereichern, werden kaum mehr als Philosophen bezeichnet. Noch deutlicher vielleicht hebt sich die in Alexandria, wo die literarischen Erzeugnisse der klassischen Zeit gesammelt und gesichtet wurden, entstandene neue Wissenschaft der Philologie von der Philosophie ab.

Im Mittelalter ist die Theologie die alles beherrschende Disziplin. Die weltliche Wissenschaft wird nach der antiken Überlieferung vorgetragen und nur von wenigen vereinzelten Forschern (z. B. *Roger Bacon* im dreizehnten Jahrhundert) selbständig betrieben. Die Philosophie hingegen dient hauptsächlich dazu, die religiösen Lehren systematisch zu ordnen und logisch zu begründen. Erst nachdem in der Renaissance der Mensch sich selbst wiedergefunden und mit erstarkten Sinnen und mit erneuter Lebensfreude sich der Natur wieder zugekehrt hatte, entsteht durch die bahnbrechenden Arbeiten von *Kepler* und *Galilei, Huyghens* und *Newton* in der modernen Physik das Muster einer exakten Wissenschaft. Ganz unabhängig von jeder philosophischen Spekulation werden hier auf Grund sorgsamer Beobachtungen und sinnreicher Versuche mit Hilfe der inzwischen überaus verfeinerten Hilfsmittel der Mathematik die Gesetze der materiellen Bewegung erforscht und endgültig festgelegt.

Die großartige Entwicklung der Mathematik und der darauf gegründeten Mechanik im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert wirkt nun ihrerseits auf die Philosophie zurück. Man möchte eine Weltanschauung finden, deren Sätze eben so einleuchten, wie die mathematischen Wahrheiten. In diesem Streben werden die Geister dadurch ermutigt, daß ihrer Überzeugung nach die mathematischen Sätze nicht auf Erfahrung beruhen, sondern durch reines Denken aus der Vernunft selbst abgeleitet wurden und doch so einwandfrei dastehen, daß sich jede Erfahrung nach ihnen richten muß. So unternimmt *Spinoza* den Versuch, die Sätze seines festgeschlossenen philosophischen Systems nach geometrischer Methode anzuordnen und zu begründen. *Immanuel Kant* aber, der von der unwiderleglichen Sicherheit der *Newton*schen Himmelsmechanik tief durchdrungen war, verfiel auf den überaus tiefsinnigen Gedanken, die Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft im menschlichen Geiste aufzusuchen und wurde dadurch der Schöpfer einer neuen Methode und Richtung in der Philosophie. Sein kritisches System sollte ein strenger Grenzwächter sein und die Schranken der menschlichen Erkenntnis für alle Zeiten festlegen. Seine Gedankengänge enthalten jedoch, wie später deutlicher gezeigt werden soll, dennoch die Keime zu einer Philosophie, die über jede mögliche Erfahrung hinausgeht. Diese Keime kommen bei *Fichte, Schelling* und namentlich bei *Hegel* zu voller Entfaltung und erzeugen

eine Zeitlang den Gedanken, daß die Philosophie nicht nur die Wurzel, sondern die Königin der Wissenschaften sei, die auf Grund ihrer Einsicht in die Struktur des Menschengeistes imstande sei, endgültig über Wahr und Falsch zu entscheiden. Selbst in naturwissenschaftlichen Fragen wollte mitunter die Philosophie nicht nur das letzte Wort haben, sondern man nahm sich sogar gelegentlich heraus, genau beobachtete und sicher erwiesene Tatsachen in Abrede zu stellen und als unmöglich zu bezeichnen, weil sie in das philosophische System nicht paßten.

Solchen ganz unberechtigten Ansprüchen gegenüber mußte die Naturwissenschaft ihre Selbständigkeit geltend machen und immer wieder darauf hinweisen, daß die durch Beobachtung und Versuch gefundenen Tatsachen und Gesetze unabhängig von jeder philosophischen Spekulation Gültigkeit haben. So gefundene Tatsachen bilden vielmehr die Grundlage, auf welcher eine wissenschaftliche Philosophie weiterbauen darf.

Die ungeahnten Erfolge, welche Naturwissenschaft und Technik im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hatten, ließen nun bei der großen Mehrzahl der Forscher die Meinung aufkommen, daß nur die exakte, auf Beobachtung und Versuch einerseits und auf Mathematik anderseits gegründete Forschungsmethode zu einer wirklichen Erweiterung unserer Erkenntnis führe, daß dagegen alle philosophische Spekulation nur als müßiges, ganz wertloses Spiel zu betrachten sei.

Die naturwissenschaftliche Methode wurde aber auch von denjenigen Wissenschaften zur Anwendung gebracht, welche sich die Erforschung des geistigen Lebens zur Aufgabe setzen. Die Entwicklung der Sprache, der Religion, der Sitte und aller sozialen Einrichtungen wurde und wird noch auf Grund der statistischen und vergleichenden Methode erforscht, und auch hier macht sich eine Art von Kultus der Tatsache und Verachtung der Spekulation geltend.

Wissenschaft, so behauptet *Ernst Mach,* ist nichts anderes als ökonomisch geordnete Erfahrung, und ihre Aufgabe besteht darin, die Vorgänge in der Natur und im Menschengeiste möglichst einfach zu beschreiben. Die in dieser Definition enthaltene Forderung, alles das, was wir von uns aus an die Tatsachen heranbringen, zu eliminieren und die Vorgänge, so wie sie sich tatsächlich vollziehen, möglichst getreu in unserem Denken nachzubilden, ist als methodische Regel für alle wissenschaftliche Forschung von außerordentlichem Werte und kann daher nicht oft genug eingeschärft werden.

Unser innerer Drang aber, alles Erfahrene zur Einheit zu verknüpfen, das Bedürfnis, die Welt und uns selbst nicht nur kennen zu lernen, sondern auch zu begreifen, wird durch keine methodische Forschungsregel aus der Welt geschafft. Die Philosophie kann durch die rein objektive, Tatsachen sammelnde und ordnende Wissenschaft nicht ersetzt werden.

Tatsächlich macht sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und nach erneuter Selbstbesinnung in den letzten Jahren bei den Vertretern der Einzelwissenschaften deutlich bemerkbar. Der Chemiker *Wilhelm Ostwald* in Leipzig hat Vorlesungen über Naturphilosophie herausgegeben und zugleich eine Zeitschrift: „Annalen der Natur-

philosophie" begründet, die den eingestandenen Zweck hat, allgemeine Fragen der wissenschaftlichen Forschung zu erörtern und über die wissenschaftlichen Methoden und ihren Erkenntniswert Untersuchungen anzustellen. Auch die Geschichtsforscher sind es müde, bloß Daten zu sammeln, und fühlen das Bedürfnis, den tieferen Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen. Es kommt die von *Herder* und *Hegel* begründete Philosophie der Geschichte wieder zu Ehren, erhält aber infolge der namentlich durch die Einbeziehung der ganzen bewohnten Erde wesentlich erweiterten Kenntnis der Tatsachen eine viel konkretere und zugleich breitere Grundlage.

Es kommt also, wie es scheint, den Vertretern der Einzelwissenschaften immer mehr zum Bewußtsein, daß alles menschliche Wissen gemeinsame Grundlagen und gemeinsame Ziele hat. Die Grundlagen alles Wissens zu untersuchen, das hat die Philosophie namentlich seit dem Auftreten *Kants* zu ihrer wichtigsten Aufgabe gemacht. Der von *Fichte* geprägte Begriff einer Wissenschaftslehre kommt wieder zu Ehren, und angesehene Denker der Gegenwart wollen in der Untersuchung der Grundlagen und Voraussetzungen alles Wissens die wichtigste, ja die einzige Aufgabe der Philosophie erblicken. Dann wäre die Philosophie allerdings nichts anderes, als eine rein theoretische, nur betrachtende Wissenschaft, die nichts anderes zu tun hätte, als die Grundlagen des menschlichen Erkennens, und zwar des wissenschaftlichen Erkennens systematisch zu untersuchen. Eine derartige Auffassung entspricht aber keineswegs der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie und ist noch weit weniger mit dem jetzt so stark und in so weiten Kreisen gefühlten Bedürfnis nach einer das Ganze der Welt und des Lebens durchdringenden und befruchtenden Philosophie vereinbar. Der Philosoph darf den Menschen nicht bloß als ein denkendes Wesen ansehen, sondern muß auch die „irrationalen Teile" seiner Seele, das Fühlen und das Wollen, als wichtige Seiten seines Wesens mit in Betracht ziehen.

Schiller sagt einmal von seiner Dichtung „Die Künstler", sie sei darum nicht minder ein Gedicht, weil sie mehr sei als ein Gedicht. In ähnlicher Weise kann man nun von der Philosophie sagen: Sie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft.

Wie das zu verstehen ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Der wissenschaftliche Forscher geht von der meist unausgesprochenen und nicht klar bewußten Voraussetzung aus, daß der Mensch von Natur aus die Fähigkeit besitzt, die auf ihn wirkenden Vorgänge der Umgebung zunächst als Tatsachen, als Erlebnisse rein objektiv zu konstatieren. Man hält dies sogar für die primitivste, für die einfachste und deshalb ganz allgemeine Form, in der wir auf die Eindrücke der Umwelt reagieren. So lange man der Ansicht war, daß die ursprüngliche und grundlegende Funktion des menschlichen Bewußtseins das Denken sei, konnte man bei dieser Meinung bleiben. Dieses intellektualistische Vorurteil ist jedoch in den letzten Jahrzehnten gründlich zerstört worden. Die Völkerkunde, die Kinderpsychologie, die neueren Forschungen über Zeugenaussagen haben

sonnenklar bewiesen, daß das objektive Feststellen von Tatsachen ebenso schwer wie selten ist. Für den primitiven Menschen wie für das Kind sind die Vorgänge in der Umgebung gewiß nicht Tatsachen, sondern Anlässe zu Angriffs-, Abwehr- und Fluchtbewegungen. Die erste und ursprünglichste Reaktionsweise des Menschen auf die Vorgänge der Umwelt ist Stellungnahme, nicht objektives Konstatieren. *Levy-Brühl* sagt in seinem sehr interessanten Werke „Das Denken der Naturvölker"*), daß von einer rein theoretischen Vorstellung beim primitiven Menschen keine Rede sein kann. Wir finden aber auch bei den Gebildeten unserer Tage, daß ihre Beobachtungen und Aussagen keineswegs reine Konstatierungen von Tatsachen sind. Die von *William Stern* in Breslau begonnenen Forschungen über die Psychologie der Aussage haben ebenso überraschende wie überzeugende Ergebnisse zutage gefördert. In alle unsere Urteile schleichen sich die Vorzüge und Fehler unserer psychophysischen Organisation ein und unsere scheinbar rein objektiven Feststellungen sind von unseren Interessen, unseren Wünschen und Neigungen, von unserer unbewußt auswählenden Tätigkeit immer persönlich gefärbt. Diese psychologischen Entdeckungen lassen nun die Wissenschaft in neuem Licht erscheinen. Alle Wissenschaften sind, das wissen wir, aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen. Die Not hat den Menschen nicht nur beten, sondern auch beobachten und denken gelehrt. Der Intellekt ist unsere wichtigste Waffe im Kampf ums Dasein. Die wissenschaftliche Arbeit der Jahrhunderte hat uns darin geübt, unsere Gefühle und Wünsche zu unterdrücken und die Tatsachen möglichst genau in Gedanken nachzubilden. Dadurch ist es der Wissenschaft gelungen, die Naturkräfte in unsere Dienste zu zwingen und die Macht des Menschen ins Riesenhafte zu steigern. Die Wissenschaft hat sich einen rein theoretischen Wahrheitsbegriff zurecht gedacht, der für sie Selbstzweck ist. Sie hat sich ein internationales Reich gegründet, das sich selbst regiert und keine Bevormundung verträgt.

Trotzdem aber vermag die Wissenschaft aus sich heraus keine Welt- und Lebensanschauung zu konstruieren, die unser Inneres befriedigt. Die irrationalen Funktionen der Menschenseele, unser Fühlen und Wollen, das die Wissenschaft gewaltsam unterdrücken muß, gerade sie bilden den tiefsten Kern unseres Wesens, die innerste Kraftquelle des Lebens. Hier setzt nun die Philosophie ein. Sie ist längst nicht mehr die Königin im Reiche der Wissenschaft, wofür sie lange gegolten hat. Aber auch als einfache Bürgerin vermag sie ihre wahre Aufgabe nicht zu erfüllen. Wer die Philosophie zu einer Einzelwissenschaft macht oder ihr die Aufgabe zuweist, die Grundlagen und Voraussetzungen alles Wissens zu bestimmen, der verkennt ihr wahres Wesen und raubt ihr ihre innere Kraft. Von ihrem alten Thron vertrieben, hat sie ein neues schwereres und verantwortungsvolleres Herrscheramt erworben. Den unermeßlichen Kräften, die uns die Wissenschaft zur Verfügung stellt, hat sie die Richtung zu geben und

*) *Levy-Brühl*, „Das Denken der Naturvölker"; in deutscher Übersetzung herausgegeben und eingeleitet von *Wilhelm Jerusalem*, Wien 1921.

die Ziele zu zeigen. Wir arbeiten mit wissenschaftlichen Methoden, denn wir müssen die Welt kennen, um sie vorwärts zu bringen. Zum Philosophen aber gehört mehr als Wissenschaft. Er braucht den intuitiven, in die Tiefe und in die Weite dringenden Seherblick und vor allem braucht er einen kräftigen idealen Aufschwung des Willens. „Was können wir?", so fragte schon vor mehr als hundert Jahren der französische Philosoph *Maine de Biran,* und das ist auch heute noch die Hauptfrage der Philosophie. Den Sinn der Wissenschaft und des Lebens zu deuten, dem menschlichen Wollen neue Impulse zu geben, der schöpferischen Entwicklung, die in unserem Seelenleben sich vollzieht, die grenzenlosen Möglichkeiten zu zeigen, und so ein neues und wirksameres Leben zu schaffen, das ist heute die Aufgabe der Philosophie.

Vielleicht wird es später auf Grund der soziologischen Betrachtungsweise möglich sein, das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft noch genauer und tiefgründiger zu bestimmen. Vielleicht zeigt es sich, daß die Wissenschaft in der Erkenntnisentwicklung der Menschheit eine breite Mitte darstellt, wo sie sich ein eigenes, rein theoretisches Reich gegründet hat. Nach dem Woher und nach dem Wohin braucht die Wissenschaft nicht zu fragen. Gerade diese Frage bildet aber das eigentliche Problem und Gebiet der Philosophie. Dann wäre die Wissenschaft die Mitte, die Philosophie aber der Anfang und das Ende, das A und das O. Auf diesen hier nur angedeuteten Gedanken kommen wir in der Schlußbetrachtung zurück.

§ 6. Einteilung der Philosophie

Von den Griechen her ist eine Dreiteilung der Philosophie überliefert, welche kurz nach *Aristoteles,* also seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr., allgemein wurde. Die drei Teile heißen Logik, Physik und Ethik.

Unter Logik verstand man die Lehre von der Erkenntnis, von den Gesetzen des Denkens, von den Kriterien der Wahrheit und später auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit.

Die Physik umfaßte Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Kosmologie sowie auch die Lehre von der menschlichen Seele und ihren Schicksalen. Später kommt der Name Metaphysik auf, worunter man die Lehre vom Seienden, das heißt von dem versteht, was unabhängig von uns als das Wesen der Dinge gelten muß im Gegensatze zu dem, als was die Dinge uns erscheinen. Der Name Metaphysik verdankt seine Entstehung dem Zufalle, daß die Schrift des *Aristoteles,* die sich mit diesen höchsten Fragen beschäftigt, in der ersten vollständigen Ausgabe seiner Schriften nach der Physik kam und, da diese Schrift keinen Titel hatte, als das bezeichnet wurde, was hinter der Physik steht (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Name und Begriff haben sich bis heute erhalten, doch wäre es angemessener, diesen Teil der Philosophie mit dem Namen Ontologie, das heißt Lehre vom Seienden, zu bezeichnen.

Unter Ethik verstand man die Lehre von der Sittlichkeit des Menschen, allein bei dem den Alten eigenen Begriffe von Sittlichkeit ist es mehr die Lehre vom höchsten Gut, als die von dem Wesen der moralischen Verpflichtung. Als ein Teil der Ethik galt die Politik, das ist die Lehre vom Staate und seinen Formen.

Die Lehre vom Schönen und von der Kunst wird zwar gelegentlich von *Platon, Aristoteles* und namentlich von *Plotin* behandelt, bildet aber im Altertum keinen ständigen Teil der Philosophie.

Die Einteilung in Logik, Physik und Ethik blieb durch das ganze Mittelalter maßgebend und wird noch jetzt in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt. In der neueren Zeit haben namentlich *Baco von Verulam* (1561—1626) und *Chr. Wolff* (1679 bis 1754) andere Einteilungen gegeben, welche das Gebiet der Philosophie auf psychologischer Grundlage zu gliedern versuchen. Eine viel tiefgründigere Gliederung liegt der kritischen Arbeit *Kants* zugrunde. Dieser bahnbrechende Denker hat den groß angelegten Versuch unternommen, in der Struktur des menschlichen Geistes die Bedingungen für die objektive Gültigkeit unserer logischen, moralischen und ästhetischen Urteile aufzufinden. *Kant* will damit keineswegs bloß psychologische Tatbestände konstatieren, sondern ist überzeugt, daß er die Allgemeingültigkeit unserer Entscheidungen aus der reinen, das heißt von der Erfahrung unabhängigen Vernunft, aus dem reinen Willen und aus dem reinen Gefühl einwandfrei zu begründen vermocht hat. *Kant* gibt uns also in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht etwa eine Psychologie, sondern eine Philosophie des Erkennens, in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ eine Philosophie des Wollens und im ersten Teil seiner „Kritik der Urteilskraft“, wo er die ästhetischen Probleme behandelt, eine Philosophie des Fühlens.

Obwohl ich nun von einem anderen Standpunkt ausgehe als *Kant* und mich vielfach in prinzipiellem Gegensatze zu ihm befinde, scheint mir doch der architektonische Aufbau seiner Kritik den passendsten Rahmen abzugeben für eine übersichtliche und zugleich einheitliche Vorführung der wichtigsten philosophischen Probleme. Ich schließe mich also in der folgenden Darstellung im ganzen der von *Kant* vorgenommenen Gliederung an mit einigen, durch die seitherige Entwicklung der Philosophie nötig gewordenen Modifikationen.

Wir beginnen also wie *Kant* mit der Philosophie des Erkennens. Zunächst werden da die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis erörtert (Erkenntniskritik). Daran schließt sich die Untersuchung des Ursprunges, der Entwicklung und der Ziele der menschlichen Erkenntnistätigkeit (Erkenntnistheorie). Darauf wenden wir uns dem Gegenstand der Erkenntnis zu und erörtern in einem weiteren Abschnitt die Probleme der Metaphysik oder Ontologie. Hier wird sich auch Gelegenheit bieten, auf die grundlegenden Fragen der Natur- und Religionsphilosophie einzugehen.

In einem weiteren Abschnitt über Wege und Ziele der Ästhetik soll dann gezeigt werden, daß die Lehre vom ästhetischen Genießen und von der Bedeutung der Kunst wirklich nichts anderes ist als eine Philosophie des Fühlens.

Die Philosophie des Wollens sucht die Bedingungen und die Normen der menschlichen Handlungen festzulegen. Sie bildet als praktische Philosophie oder als Ethik seit jeher einen wichtigen Teil der philosophischen Systeme. In den letzten Jahren ist es aber immer deutlicher geworden, daß das Wollen des Einzelnen in hohem Grade von den Forderungen beeinflußt wird, welche die Gemeinschaft, der wir angehören, an jeden von uns stellt. Diese Forderungen treten mit so großer Stärke und Deutlichkeit auf, daß man in ihnen die Äußerungen eines Gesamtwillens erkannt hat, der sich durch seine Wirkungen als etwas durchaus Reales und Konkretes erweist. Diese Einsicht hat nebst anderen, später zu erwähnenden Tatsachen dazu geführt, die Beziehungen der Gesellschaft zu dem Einzelnen eingehend zu untersuchen, und daraus ist allmählich eine neue Wissenschaft entstanden, die den Namen Soziologie erhalten hat, was soviel heißt, als Gesellschaftslehre. Schon die bisherigen Ergebnisse dieser Wissenschaft erweisen sich als überaus bedeutsam für unsere ganze Lebensanschauung. Wir widmen ihr deshalb einen eigenen Abschnitt, der zugleich in die mit der Soziologie nahe verwandte Philosophie der Geschichte einführen soll. Der innige Zusammenhang von Soziologie und Ethik soll dabei noch besonders beleuchtet werden. Daran sollen sich noch einige Bemerkungen über die allgemeinen Prinzipien der Erziehungslehre oder Pädagogik schließen.

Der Erörterung all dieser philosophischen Probleme muß aber eine kurze Betrachtung der Psychologie und Logik vorangehen, die man mit Recht als vorbereitende oder propädeutische Disziplinen betrachtet. Die Psychologie ist zwar eine selbständige Wissenschaft geworden, die unabhängig von jeder philosophischen Spekulation ihre Resultate auf rein empirischem Wege zu gewinnen sucht. Sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle Geisteswissenschaften und behält dadurch eine innige Verbindung mit der Philosophie. Die Logik ist als Formenlehre des Denkens für jede Wissenschaft als Propädeutik bedeutsam, wird jedoch wegen ihres engen Zusammenhanges mit Problemen der Erkenntnistheorie als Vorschule der Philosophie besonders wichtig.

Als ein wichtiger Teil des philosophischen Studiums gilt mit Recht die Geschichte der Philosophie, und es hat eine Zeit gegeben, wo man die ganze Aufgabe der Philosophie auf ihre Geschichte einschränken wollte. Es wird sich deshalb empfehlen, einige Bemerkungen über die Bedeutung dieses Studiums hier einzuschieben.

§ 7. Geschichte der Philosophie

Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung, als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu

seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet erwählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt, wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies *Ernst Mach* von der Physik wiederholt betont hat, daß ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume in meiner Umgebung, die sind nur meine Vorstellung, sie existieren nur, insofern ich sie wahrnehme, und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen, wie wir das weiter unten sehen werden.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme und viele raten deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber ein Studium, das auch für denjenigen höchst lohnend ist, der nicht die Absicht hat, selbständig zu philosophieren. Man lernt hier die Entstehung und Erarbeitung der Denkmittel kennen, mittels welcher sich der Menschengeist nach und nach die Welt erobert hat, Errungenschaften, „denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben". Wenn wir heute an den meisten Dingen Stoff und Form unterscheiden, wenn uns die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit so ganz geläufig geworden sind, so vergessen wir nur allzu leicht darauf, daß *Aristoteles* der erste war, der diese Begriffe deutlich herausgearbeitet und zum Gebrauche zurechtgedacht hat.

Die Kenntnis der allmählichen Entwicklung der Denkmittel ist der größte Gewinn, den man aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ziehen kann, und unsere Darstellungen dieses Gebietes, an denen ja kein Mangel ist, sollten dieses Moment deutlicher herausstellen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur Philosophie, sie ist auch Geschichte. Gar oft prägt sich in einem philosophischen System der geistige Gehalt des Zeitalters, in welchem es entstand, am deutlichsten und am tiefsten aus. So ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, *Kants* kategorischer Imperativ ein Niederschlag des preußischen Pflichtbewußtseins, während das Weltbürgertum der Kyniker und Stoiker den Untergang des griechischen Nationalgefühls deutlich bekundet.

Die Geschichte der Philosophie bildet demnach einen wichtigen Bestandteil des philosophischen Studiums. Erschwert wird dieses Studium allerdings durch die philosophische Kunstsprache, die sich allmählich herausgebildet hat und die man sich schlechterdings aneignen muß. Unsere Einführung wird deshalb auf die genaue Erklärung der wichtigsten Kunstausdrücke große Sorgfalt verwenden, um auf diese Weise auch das Studium der Geschichte der Philosophie zu erleichtern. Indem wir anderseits bei der Vorführung der einzelnen Probleme ihr geschichtliches Werden wenigstens skizzieren, wird der Leser mit den wichtigsten Tatsachen der historischen Entwicklung bekannt und damit auch in die Geschichte der Philosophie eingeführt.

Literatur.

Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 33.—35. Aufl. 1920.
O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 9. Aufl. 1919.
W. Wundt, System der Philosophie. 4. Aufl. 1919, S. 1—26.
W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 7. Aufl. 1919.
Rudolf Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie. 1905. Umfassende und sehr eingehende Erörterung der Probleme mit sehr reichen Literaturangaben.
W. Windelband, Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1920.
Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Aufl. 1910. 3 Bände. Das überaus fleißig gearbeitete Werk erleichtert wesentlich die Lektüre philosophischer Schriften und ist für wissenschaftliche Arbeiten geradezu unentbehrlich.
Rudolf Eisler, Handwörterbuch der Philosophie. 1913. (Kein bloßer Auszug aus dem größeren Werke, sondern eine kürzere, aber durchaus selbständige Bearbeitung, die neben dem größeren Werk einen eigenen Wert besitzt und dem Anfänger ganz besonders zu empfehlen ist.)
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bände (Band I, Das Altertum, 11. Aufl. 1920, bes. v. Praechter, Band II, Mittelalter, 10. Aufl. 1915, bes. v. Baumgartner, Band III, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 11. Aufl. 1914, bes. v. Frischeisen-Köhler, Band IV, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 11. Aufl., bes. v. Oesterreich). Das Werk gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln des Studiums der Philosophie. Besonders wertvoll sind die überaus reichen, nahezu vollständigen Angaben über die einschlägige Literatur. Im ersten Bande der 11. Auflage (S. 2 ff. des Anhanges) findet der Leser eine vortreffliche Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit charakterisierenden Bemerkungen.
W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. 1907.

Zweiter Abschnitt

Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen

§ 8. Gegenstand, Aufgabe und Entwicklung der Psychologie

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens. Ihr Gegenstand ist demnach das menschliche Seelenleben selbst, das heißt unser Denken, unser Fühlen und Wollen, kurz alles das, was wir als seelische Tätigkeiten täglich und stündlich erleben, was uns als solches Erlebnis unmittelbar gegeben und bekannt ist. Die Psychologie hat es demnach immer nur mit Ereignissen, immer mit einem Geschehen, niemals mit einem ruhenden Sein zu tun. Die Frage nach einem substantiellen, beharrenden Träger dieser von uns erlebten psychischen Phänomene, die Frage, ob diese Tätigkeiten von einem beharrenden, im Wechsel der Erlebnisse unveränderlichen Seelenwesen ausgehen, gehört nicht in die Psychologie, sondern bildet einen Gegenstand der Metaphysik oder Ontologie. Eben dahin gehört natürlich auch das Problem von dem Sitze, der Einfachheit und der Unsterblichkeit der Seele. Über all diese Dinge können die verschiedenen Religionssysteme Dogmen aufstellen, die kraft der religiösen Autorität bei den Anhängern des betreffenden Religionsbekenntnisses Glauben finden. Über all diese Dinge kann eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund eindringender Untersuchungen Hypothesen aufstellen. Die Psychologie bleibt davon ganz unberührt; sie durchforscht das menschliche Seelenleben, das eine der unzweifelhaftesten Tatsachen ist, die wir kennen, sucht seine Vorgänge auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und die darin waltenden Gesetze zu ermitteln, ganz unabhängig von jedem theologischen Dogma und jeder metaphysischen Hypothese.

Die Psychologie lehnt sich damit keineswegs gegen irgend ein Dogma oder irgend eine metaphysische Hypothese auf. Ihre Erforschung des Seelenlebens bleibt vielmehr für jedes metaphysische und theologische Dogma gültig. Die Psychologie kann über das Wesen der Seele ebensowenig Aufschluß geben wie die Mechanik über das Wesen der Kraft. Da und dort wird nur das Gesetz des Geschehens gesucht. Die Psychologie nähert sich also in bezug auf ihren rein erfahrungsmäßigen Charakter sowie in ihren Methoden sehr den Naturwissenschaften, bleibt aber in bezug auf ihren Gegenstand von diesen ge-

schieden. Die hier vorgetragene Auffassung der Psychologie sowie ihre Unabhängigkeit von jeder Metaphysik ist eine Errungenschaft der letzten Dezennien.

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verläßt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich tatsächlich schon bei den primitivsten, auf der niedrigsten Kulturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum Dogma erhoben und er ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Demgemäß bildet die Psychologie als die Lehre von der Seele in den Systemen des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit einen Teil der Metaphysik oder Ontologie. Daneben finden wir jedoch schon verhältnismäßig früh die Beobachtung des tatsächlichen Seelenlebens am Werke. *Platon* und *Aristoteles* haben dazu ungemein wertvolle Beiträge geliefert, ebenso der Arzt *Hippokrates* und seine Schule, wie nicht minder die späteren Philosophenschulen des Altertums, die Stoiker, Epikureer (besonders der Dichterphilosoph *Lukrez*) und die Neuplatoniker (besonders *Plotin*). Selbst die scholastische Philosophie des Mittelalters war darin, wie *Siebeck* nachgewiesen hat, nicht ganz unfruchtbar. Zu Beginn der neueren Zeit wird diese Aufgabe immer energischer in die Hand genommen. Schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert machte sich das Interesse an der erfahrungsmäßigen Beobachtung und Beschreibung des wirklichen Seelenlebens bemerkbar (vgl. *Dilthey*, Ges. Schr. II, 416 ff.). Der Spanier *Ludwig Vives* (1492—1540) gibt in seinem Werke über die Seele ausführliche und lebendige Beschreibungen der menschlichen Affekte, die später von *Descartes* und *Spinoza* weitergeführt wurden. Die englischen Denker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, besonders *Locke, Shaftesbury, Berkeley, Hume, Smith* u. a. fördern die Kenntnis des Seelenlebens durch eingehende Zergliederung. So entstehen mehrfach Darstellungen der Psychologie, die sich von Metaphysik ganz fernhalten. Unter diesen verdient das Werk von *James Mill* (Vater des Logikers und Nationalökonomen *John Stuart Mill*) „Analysis of the Phenomena of the human Mind“ (1829) besonders hervorgehoben zu werden.

Zur Wissenschaft wurde die empirische Psychologie durch *Herbart* erhoben, der die Gesetze des Vorstellungsverlaufes festzustellen und sogar mit der Hilfe mathematischer Formeln zu begründen unternahm.

Herbarts großer Schüler, *H. Lotze*, hat dann in seiner 1852 erschienenen medizinischen Psychologie das Seelenleben im Zusammenhange mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen dargestellt. Bald darauf haben *Fechner* und *Wundt* diesen Zusammenhang genauer im einzelnen untersucht und es zugleich unternommen, die Erscheinungen des Seelenlebens dem Experiment zu unterwerfen. Die beiden letztgenannten Denker verdienen die Begründer der modernen Psychologie genannt zu werden. *Wilhelm Wundt* hat einerseits durch sein grundlegendes Werk „Grundzüge der physiologischen Psycho-

logie“ (zuerst 1874, jetzt in 6. Aufl. 1908—1912), anderseits durch die 1879 erfolgte Begründung des ersten Instituts für experimentelle Psychologie in Leipzig einen mächtigen Anstoß zu weiteren Arbeiten gegeben, welche er selbst aufs wirksamste gefördert hat. Nach dem Muster der Leipziger Anstalt wurden in Deutschland, Frankreich, England, Italien und Österreich, namentlich aber in Amerika zahlreiche Institute hervorgerufen, in denen emsig an der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gearbeitet wird.

Auf diese Weise ist die Psychologie zu einer selbständigen, von aller philosophischen Spekulation unabhängigen Erfahrungswissenschaft geworden, die dazu bestimmt ist, allen jenen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Leben beschäftigen, und die man in neuerer Zeit unter dem Namen Geisteswissenschaften zusammenzufassen pflegt, als Grundlage zu dienen. Dabei haben sich bestimmte Methoden und Richtungen herausgebildet, mit denen wir den Leser jetzt bekannt machen wollen.

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie

Wie allen Erfahrungswissenschaften ist es der Psychologie zunächst um eine möglichst reiche Sammlung von Tatsachen zu tun. Das nächstliegende Mittel dazu ist die Beobachtung der sich vollziehenden Ereignisse. Diese Beobachtung ist jedoch in der Psychologie eine wesentlich andere als bei den Naturwissenschaften. Die psychischen Phänomene können nicht wie die Naturereignisse mit unseren Sinnen wahrgenommen, sie können nur auf eine jedem von uns bekannte, aber nicht näher zu beschreibende Art unmittelbar erlebt werden. Ich kenne aus Erfahrung nur jene psychischen Vorgänge, die ich selbst in meinem Bewußtsein erlebe. Um Tatsachen zu sammeln, muß ich also das, was ich selbst innerlich erlebe, beobachten und dem Urteil unterwerfen. Die wichtigste und grundlegendste Quelle der Belehrung für den Psychologen ist demnach die Beobachtung seiner eigenen psychischen Erlebnisse oder die Selbstbeobachtung. Die Methode der Selbstbeobachtung, die man nach dem englischen Worte für Selbstbeobachtung (introspection = Hineinschauen) die introspektive nennt, ist demnach die erste und wichtigste.

Die introspektive Methode enthält aber in sich mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Beobachtung meiner psychischen Erlebnisse ist ja selbst eine Seelentätigkeit und muß daher bei dem innigen Zusammenhang unserer Seelentätigkeiten untereinander modifizierend in den Verlauf des zu beobachtenden Phänomens eingreifen und diesen Verlauf verändern oder unterbrechen. Wollte ich mich mitten in einem Zornesausbruche beobachten, so wäre wohl in demselben Augenblicke der Zorn verraucht. Viele halten deshalb die Selbstbeobachtung für unmöglich und die introspektive Methode demgemäß für unbrauchbar. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig. Elementare Erlebnisse, wie Sinneswahrnehmungen, einfache sinnliche und ästhetische Gefühle lassen sich bei einiger Übung unmittelbar beobachten, ohne daß sie durch diese Beobachtung wesentlich verändert

werden. Komplizierte Vorgänge können wiederum in der Erinnerung rekonstruiert und so gleichsam nachträglich beobachtet werden. Hier fällt der störende Einfluß der Beobachtung so gut wie ganz weg, weil die Introspektion mit der Erinnerung in eins zusammenfällt.

Die beobachteten Tatsachen müssen dann einer Zergliederung oder Analyse unterworfen werden, und in dieser Analyse besteht derzeit die Haupttätigkeit des Psychologen. Alle Vorgänge, die wir wirklich erleben, erweisen sich nämlich bei näherer Prüfung als zusammengesetzt, und es gilt nun, die Elementarvorgänge ausfindig zu machen, aus denen die beobachteten Vorgänge bestehen und entstehen. Zur introspektiven Methode gehört also als wesentlicher Bestandteil die Zergliederung oder Analyse.

Die auf Grund der introspektiven Methode unternommene Zergliederung gelangt verhältnismäßig bald zu ihrer Grenze. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge erscheint z. B. der Selbstbeobachtung als ein einfacher, nicht weiter zu zerlegender Vorgang. Hier greift nun mit großem Erfolge das Experiment ein und hilft uns die Analyse über die Grenzen der Selbstbeobachtung hinaus fortsetzen.

Die experimentelle Methode in der Psychologie besteht ebenso wie in den Naturwissenschaften darin, daß die Bedingungen für das Entstehen psychischer Vorgänge absichtsvoll und planmäßig hergestellt, und zwar so hergestellt werden, daß man sie willkürlich in quantitativer wie in qualitativer Beziehung variieren kann. Zu einem psychologischen Experiment gehören in der Regel zwei Personen, der Experimentator und der Beobachter. Der Experimentator stellt die Bedingungen her und variiert sie, ohne daß der Beobachter von der Variation Kenntnis hat. Der Beobachter gibt dann seine Eindrücke teils durch Worte, teils durch verabredete Zeichen zu Protokoll. Natürlich ist beim Beobachter wieder nur die Selbstbeobachtung wirksam und es gelingt tatsächlich erst nach einiger Übung, Fehlerquellen auszuschalten und sichere Resultate zu erzielen. Charakteristisch für alle psychologischen Experimente ist es, daß nur eine große Zahl von Versuchen, mit mehreren Beobachtern vorgenommen, brauchbare Ergebnisse liefert. Hier bedarf es also besonders großer Ausdauer und ganz besonderer Genauigkeit. Jahrelang werden deshalb über dasselbe Gebiet Versuche fortgesetzt und unter veränderten Bedingungen wiederholt. Wichtig ist es ferner, daß hier auch die mißlungenen Versuche, das heißt solche, die nicht das erwartete Resultat ergaben, sorgfältig verzeichnet werden.

Die experimentelle Methode hat sich in den letzten Dezennien sehr vervollkommnet und zahlreiche, recht komplizierte Apparate hergestellt, welche die Versuche erleichtern und ihre Resultate exakter machen. Insbesondere hat diese Methode in der Analyse der Sinneswahrnehmungen große Erfolge aufzuweisen. Wir wissen jetzt, daß beim Zustandekommen einer Gesichtswahrnehmung neben den Netzhautempfindungen die Bewegungen des Auges und die dabei entstandenen Muskelempfindungen eine große Rolle spielen. Dasselbe ist auch bei Tastwahrnehmungen der Fall. Überhaupt ist durch die experimen-

telle Methode die große Bedeutung der Muskelempfindungen erkannt worden und dadurch hat unsere Vorstellung von der Natur unseres Seelenlebens die tiefgreifendsten Veränderungen erfahren. Durch die experimentelle Methode sind ferner der zeitliche Verlauf der Vorstellungen, die Gesetze der Assoziation, die Leistungen des Gedächtnisses, die Lehre von den Gefühlen im allgemeinen, insbesondere in bezug auf die dadurch veranlaßten Änderungen der Pulsbewegungen, und besonders auch die elementaren ästhetischen Gefühle vielfach aufgehellt worden, und es ist zu hoffen, daß der gemeinsamen Arbeit auf diesem Gebiete noch manche Entdeckung gelingen wird.

Neben der introspektiven und der experimentellen Methode ist noch die Beobachtung anderer eine nicht unwichtige Quelle der Belehrung. Man kann hier natürlich nie den psychischen Vorgang direkt beobachten, sondern nur seinen körperlichen Ausdruck in Bewegung, Miene und Sprache. Der Vorgang selbst muß erschlossen werden, und bei diesen Schlüssen bilden wieder die eigenen Erlebnisse des Beobachters die Grundlage. Besonders lehrreich werden solche Beobachtungen an Kindern und an solchen Individuen, denen ein grausames Experiment der Natur irgend eine Erkenntnisquelle verschlossen hat. Blindgeborene, Taubstumme und die nicht allzu seltenen Taubstumm-Blinden bieten da reiche Belehrung, und wir verdanken der sorgsamen Beobachtung solcher Personen nicht unerhebliche Aufschlüsse. Insbesondere sei hier auf die überaus lehrreiche Erziehung der taubstumm-blinden *Laura Bridgman* *), *Helen Keller* **) und *Marie Heurtin* ***) hingewiesen, wo sich in geradezu staunenswerter Weise zeigt, welcher Leistungen der Tastsinn allein fähig ist, und welche Bedeutung der Wortsprache für die Entwicklung des Denkens zukommt.

Mit der introspektiven Methode, so wurde bereits gesagt, ist auf das engste die Analyse verbunden, welche die beobachteten Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Vermöge der ereignisartigen Natur der psychischen Vorgänge, welche immer nur ein Geschehen, niemals ein beharrendes Sein darstellen, geht die analytische Betrachtung von selbst in die genetische über, welche das Seelenleben als eine Entwicklungsreihe auffaßt und fragt, welcher Vorgang der erste, der ursprünglichste ist. Die Frage, woraus ein Vorgang besteht, führt unabweislich zu der Frage, wie und woraus er entsteht.

Die genetische Betrachtungsweise führt aber von selbst über das Einzelwesen hinaus und zwingt uns, die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, als wichtigen Faktor seiner seelischen Entwicklung mit zu berücksichtigen. Soweit wir nämlich den Menschen zurück verfolgen können, überall und immer finden wir ihn als geselliges Wesen, als Herdentier. Das Wort des *Aristoteles*, daß der Mensch von Natur

*) Vgl. *Jerusalem*, Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Wien, Pichler, 1891.

**) *Helen Keller*, Geschichte meines Lebens. Deutsche Übersetzung. Stuttgart 1905.

***) *Marie Heurtin*, Erziehung einer taub und blind Geborenen, von *W. Jerusalem* (Österreichische Rundschau. 1905, Nr. 33 und 36).

aus ein soziales Wesen sei, wird durch die moderne Völkerkunde im vollsten Umfange bestätigt. Nicht nur die den Menschen umgebende Natur, auch die mit ihm zusammenlebenden Mitmenschen geben der Entwicklung seines Seelenlebens Richtung und Inhalt. So erweitert sich die Individualpsychologie zur Sozial- oder Völkerpsychologie. Diese von *Lazarus* und *Steinthal* begründete Wissenschaft hat in den letzten Dezennien große Fortschritte gemacht. Das groß angelegte Werk über Völkerpsychologie von *Wilhelm Wundt,* der namentlich die Sprache, die Mythenbildung und die Sitte völkerpsychologisch zu behandeln unternommen hat, eröffnet neue und sehr bedeutsame Gesichtspunkte. Uns scheint es deshalb eine unabweisliche Forderung für jeden Psychologen, sich mit den Resultaten der modernen Völkerkunde vertraut zu machen und den sozialen Faktor in der Entwicklung des menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens weit mehr, als dies bisher geschehen, zu berücksichtigen.

Wenn wir nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der seelischen Vorgänge fragen, so kommen wir fast von selbst auf den innigen Zusammenhang dieser Vorgänge mit der Erhaltung des Lebens. Ein großer Teil unseres Nachdenkens und Überlegens dient doch, das weiß jeder, sogenannten praktischen Zwecken, das heißt er ist darauf gerichtet, das Leben des Einzelnen, seiner Familie oder des Gemeinwesens, dem er angehört, zu erhalten, dieses Leben angenehmer, inhaltsreicher und dauernder zu machen. Betrachtet man nun das Seelenleben von diesem Standpunkt aus, so fällt oft ein überraschendes Licht auf seelische Vorgänge, die sich bisher dem vollen Verständnis nicht erschließen wollten. So wird z. B. das Phänomen der Aufmerksamkeit, die Entstehung der Begriffe, besonders aber das ganze Gefühlsleben durch Anwendung dieser biologischen Methode in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Diese Methode ist deshalb für den Psychologen ein überaus wertvolles heuristisches Prinzip, das heißt ein Mittel, um Neues zu finden, das ohne diese Betrachtungsweise nicht entdeckt werden kann. Der englische Philosoph *Herbert Spencer* hat zum ersten Male die biologische Betrachtungsweise auf die Psychologie angewendet. Er hat aber darin geirrt, daß er das gesamte Seelenleben nur als Anpassung der inneren Vorgänge an die äußere Umgebung ansah. Dadurch ist er der Eigenart des Psychischen, der schöpferischen Tätigkeit des Geistes nicht gerecht geworden. Ich selbst habe, durch *Spencer* angeregt, die biologische Methode in meinem bereits in siebenter Auflage (1921) vorliegenden Lehrbuch der Psychologie konsequent durchgeführt, bin mir dabei aber immer bewußt geblieben, daß diese Methode nicht mehr sein darf als eben ein heuristisches Prinzip. Das Seelische in uns ist nicht bloß Anpassung an die Umgebung. Unser Geist hat eine schöpferische Kraft in sich, die fähig ist, die von außen kommenden Eindrücke nicht nur mit geeigneten Maßnahmen zur Erhaltung des Lebens zu beantworten, sondern innerlich zu verarbeiten und aus sich heraus neue Gebilde zu schaffen, die ein eigenes Leben führen. Dabei spielt allerdings das Zusammenleben der Menschen eine überaus wichtige Rolle. Vor kurzem hat *Felix Krueger* in

seiner Schrift „Über Entwicklungspsychologie“ (1915) ebenfalls die Anwendung der biologischen und sozialen Betrachtungsweise auf das Seelenleben verlangt und weitere Arbeiten in diesem Sinne in Aussicht gestellt.

Die introspektive und die experimentelle Methode suchen beide mit Hilfe eindringender Analyse den psychischen Tatbestand so genau als möglich festzustellen, während die genetische Betrachtungsweise im Verein mit der biologischen den Ursprung, die Entwicklung und die Bedeutung des Seelenlebens zu erforschen suchen.

Was nun die verschiedenen Richtungen betrifft, die sich gegenwärtig in der Psychologie herausgebildet haben, so entsprechen dieselben teils der bevorzugten Anwendung gewisser Methoden, teils grundlegenden Ansichten über die größere oder geringere Bedeutung bestimmter Grundklassen von seelischen Vorgängen.

Die früher übliche Unterscheidung zwischen rationaler oder spekulativer und empirischer Psychologie ist jetzt gegenstandslos geworden. Was man rationale Psychologie nannte, gilt jetzt allgemein als ein Teil der Metaphysik und wird von der Psychologie ausgeschlossen. Eben deswegen ist das Beiwort „empirisch“, das heißt erfahrungsgemäß, jetzt selbstverständlich und damit überflüssig geworden.

Dagegen unterscheidet man den betreffenden Methoden entsprechend zwischen introspektiver und experimenteller Psychologie. Beide Richtungen bekämpfen einander gelegentlich scharf. Die introspektiven Psychologen werfen den experimentellen vor, daß die Resultate ihrer langwierigen Untersuchungen oft unbedeutend sind, und daß dieselben zudem mehr der Physiologie als der Psychologie zugute kommen. Dagegen spotten die „Experimentellen“ gelegentlich über die „Lehnstuhlpsychologen“ und meinen, nur im Laboratorium könne in exakter Weise Psychologie getrieben werden.

In den letzten Jahren ist eine Art Kombination beider Methoden versucht worden, die besonders an dem Würzburger Institut für experimentelle Psychologie durch seinen früheren Leiter *Oswald Külpe* zur Anwendung gebracht wurde und jetzt auch in anderen Laboratorien gepflegt wird. Es ist dies eine Art von Selbstbeobachtung unter genau bestimmten Bedingungen. Auf diese Weise sind die Vorgänge beim Urteilen und namentlich komplizierte Denkprozesse genauer untersucht worden.

Nach unseren obigen Darlegungen sind beide Richtungen berechtigt und nur durch das Zusammenwirken von Experiment und Selbstbeobachtung wie durch eindringende Analyse können Fortschritte erzielt werden.

In bezug auf die genetische Entwicklung der psychischen Vorgänge selbst war man früher meist der Ansicht, daß das Wahrnehmen und Vorstellen primäre, das Fühlen und Wollen dagegen abgeleitete Zustände seien. Diese Auffassung wird besonders entschieden von *Herbart* vertreten, nach dessen Lehre die Seele nur eine Grundfunktion besitzt, nämlich das Vorstellen. Alle Gefühle und Strebungen sind nach ihm nichts anderes als gegenseitige Hem-

mungen und Förderungen des Vorstellens. Man kann diese Richtung, die noch immer zahlreiche Anhänger zählt, die intellektualistische nennen.

Demgegenüber betonen neuere Forscher, daß nicht das Vorstellen, sondern das Fühlen und das mit ihm aufs engste verbundene Wollen die ursprünglichen Zustände seien, aus denen sich das Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen erst entwickelt habe. Diese der gesamten Entwicklungsgeschichte des Lebens viel mehr entsprechende Ansicht nennt man die voluntaristische Psychologie. Diese Richtung bricht sich immer mehr Bahn und gewinnt immer mehr Anhänger.

In den letzten Jahren hat die wissenschaftliche Psychologie ihr Arbeitsgebiet stark erweitert und ist dadurch mit dem konkreten Leben der Gegenwart in engere Verbindung getreten. Die experimentelle Psychologie war in den ersten Dezennien hauptsächlich Laboratoriumsarbeit und ist es zum größten Teile noch heute. „Die Forschungen galten den letzten Elementen, aus denen sich alles psychische Leben aufbaut" (*William Stern,* Differentielle Psychologie, S. 1). Man richtet die Aufmerksamkeit nur auf das, was allen Menschen gemeinsam ist und beschäftigt sich hauptsächlich mit den Elementarvorgängen, die meist nicht direkt erlebt, sondern erst künstlich isoliert und erschlossen werden müssen. Diese allgemeine oder generelle Psychologie wird zwar dadurch exakter und wissenschaftlicher, allein sie bleibt dem wirklichen Seelenleben fremd und fern. Alles reale psychische Leben vollzieht sich nämlich einerseits nicht in elementaren, sondern in sehr komplizierten Vorgängen und weist anderseits infolge der Jahrtausende dauernden Differenzierung sehr erhebliche individuelle Unterschiede auf. Diese Einsicht hat nun eine Anzahl jüngere Forscher veranlaßt, der bisher fast allein betriebenen generellen Psychologie eine neue Disziplin anzugliedern, für welche *William Stern* den sehr treffenden Ausdruck „Differentielle Psychologie" geprägt hat. Derselbe Forscher hat uns jüngst in seinem Buche „Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen" mit den Ergebnissen und Aufgaben dieser neuen Wissenschaft bekannt gemacht.

Wir sehen aus dem Buche, daß hier schon Erhebliches geleistet wurde. Zahlreiche Untersuchungen deutscher und amerikanischer Schulkinder haben auf die Verschiedenheiten in der Merkfähigkeit, in den herrschenden Assoziationen, in der allgemeinen Intelligenz und Begabung hingewiesen und immer feinere Feststellungsmethoden herausgearbeitet. Die Forschungen über Zeugenaussagen haben auf die Unterschiede in der Beobachtungsfähigkeit aufmerksam gemacht und zugleich tief hineingeleuchtet in die unbewußten Beeinflussungen durch persönliches Interesse, Berufsangehörigkeit und Bildungsgrad. Man hat Schemata herausgearbeitet zu einer psychologisch exakten Beschreibung hervorragender Persönlichkeiten, sowie auch zur Untersuchung von Völkern primitiver Kultur. *William Stern* gibt mit sorgsamer Gewissenhaftigkeit Rechenschaft über das Geleistete und versteht es meisterhaft, die Probleme herauszustellen und ihre Lösung vorzubereiten.

Die Psychologie ist auch in anderer Hinsicht dem wirklichen Leben näher gekommen. Man hat die Unterrichtsmethoden psychologisch untersucht und daraus ist eine neue Zweigwissenschaft, die experimentelle Pädagogik hervorgegangen. Sogar mit dem Wirtschaftsleben hat die Psychologie eine Verbindung hergestellt, indem die Eignung von Personen für bestimmte Berufe experimentell geprüft wurde. Daraus hat sich allmählich eine Psychotechnik entwickelt, deren Grundzüge und Aufgaben *Hugo Münsterberg* in einem großen Werke dargestellt hat.

Auf diesem Gebiete können und müssen die Vertreter der verschiedensten Berufe zusammenarbeiten. Lehrer, Ärzte und Untersuchungsrichter, aber auch Historiker und Philologen finden hier ein Feld interessanter und fruchtbringender Betätigung. Es ist dringend zu wünschen, daß die Hochschulen und die Behörden sich für diese Arbeiten interessieren, und daß weite Kreise daran teilnehmen. Auf dem hier eingeschlagenen Wege wird uns die Psychologie zu vertiefter Menschenkenntnis führen und vielleicht auch Fingerzeige geben für eine richtige Menschenbehandlung.

Aber auch in bezug auf die theoretische Auffassung und Deutung des ganzen Seelenlebens haben sich in den letzten Jahren neue Richtungen herausgebildet. *Richard Avenarius* hat durch seinen Begriff der „Vitalreihe" die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß im tatsächlichen Verlauf des psychischen Geschehens ganze Erlebnisreihen die Hauptrolle spielen, in denen die verschiedenen Grundfunktionen des Bewußtseins intim zusammenwirken, so daß das einheitliche und zugleich das treibende Moment des ganzen Prozesses deutlicher hervorgehoben wird. Indem man sich nun bemüht, durch „Einfühlung", durch ein nacherlebendes „Verstehen", durch eine tief bohrende „Intuition" das Erlebnis als ein einheitliches Ganze zu erfassen, gelangt man zu einer lebendigeren Erfassung des wirklichen Geschehens, als dies durch die allzusehr zersplitternde Analyse möglich ist. *Wilhelm Dilthey, Theodor Lipps* und *Eduard Spranger* haben in dieser Richtung tiefgründige Untersuchungen angestellt. Auch der französische Philosoph *Henri Bergson,* dessen „Intuitionismus" wir weiter unten besprechen, gehört hieher. Er hat tatsächlich durch den Hinweis auf die Möglichkeit eines tiefgründigen Sich-selbst-Belauschens, das er als Intuition bezeichnet, auf eine neue Quelle psychologischer Erkenntnis aufmerksam gemacht.

Die wichtigste Neuerung auf dem Gebiete der Seelenforschung ist die von *Sigmund Freud* inaugurierte und weiterentwickelte „Psycho-Analyse". Auf Grund von ärztlichen Erfahrungen, die zeigten, daß verhaltene Affekte, die nicht zur Entladung gelangen konnten, oft starke Störungen im Nerven- und im Seelenleben zur Folge haben, ist von *Freud* — besonders durch ein tief eindringendes Studium des Traumlebens — der Beweis erbracht worden, daß unser Vorstellen und unser Denken viel öfter und viel stärker, als man bis dahin zuzugeben geneigt war, von unterbewußten Gefühlen, Affekten, Wünschen und Trieben beeinflußt und gelenkt wird. Auf diesem Wege hat *Freud* im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte die psycho-ana-

lytische Methode ausgebildet, die sich zur Aufgabe macht, die unterbewußten Vorgänge in ihrem Wesen, ihrem Verlauf und namentlich in ihren Wirkungen zu erforschen. Eine besonders wichtige Rolle spielen dabei die mit dem sexuellen (geschlechtlichen) Leben zusammenhängenden Gefühle, Triebe und Vorstellungen, die nach der Überzeugung der Psycho-Analytiker oft schon in früher Kindheit sich geltend machen. Die Zahl der Anhänger *Freuds* hat unter Ärzten und Psychologen in den letzten Jahren sehr stark zugenommen, was sich schon in den rasch aufeinanderfolgenden Neuauflagen seiner Schriften kundgibt.

Man hat beim Studium dieser Arbeiten allerdings nicht selten den Eindruck, daß hier mitunter vorschnelle Verallgemeinerungen vollzogen werden, und daß gelegentliche Vorkommnisse zu rasch als allgemein geltende Gesetze des Seelenlebens hingestellt werden. Auch die Deutungen der Träume, eines zufälligen Lapsus linguae (wenn man sich einmal verspricht), eines auffälligen Vergessens, woraus die Psycho-Analytiker oft weitgehende Schlüsse ziehen, erscheinen dem wissenschaftlich geschulten Psychologen nicht immer ganz einwandfrei. Trotzdem aber muß jeder unbefangene Beurteiler zugeben, daß durch die Psycho-Analyse tief in Regionen des Seelenlebens hineingeleuchtet wurde, die bis dahin ganz dunkel geblieben waren, und daß hier zweifellos eine neue und sehr ergiebige Quelle psychologischer Erkenntnis erschlossen wurde.

Ich muß bei diesen erfolgreichen Versuchen, neue Gebiete des Seelenlebens der Forschung zugänglich zu machen, immer wieder an den tiefsinnigen Ausspruch *Heraklits* denken, der schon vor mehr als zweitausend Jahren gesagt hat: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie“ (Fragment 45, *Diels*).

§ 10. Psychologie und Physiologie

Der enge Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen oder, wie man sich kürzer und populärer auszudrücken pflegt, zwischen Leib und Seele ist längst erkannt worden und hat die hervorragendsten Denker viel und lange beschäftigt. Auf die philosophischen Probleme, die sich aus dem Nachdenken über diesen Zusammenhang ergeben, sowie auf die wichtigsten Lösungsversuche kommen wir weiter unten zurück.

Für die moderne Psychologie gilt es als ausgemacht, daß der überwiegenden Mehrzahl der psychischen Vorgänge physiologische Prozesse als Begleiterscheinungen zur Seite stehen. Es ist ferner vollkommen sicher, daß die letzte unmittelbare Bedingung für einen psychischen Vorgang immer ein Nervenprozeß sein muß, und zwar immer ein solcher, an welchem in letzter Linie das menschliche Gehirn beteiligt ist. Die Ansicht, daß jedem psychischen Vorgang ausnahmslos ein Gehirnprozeß entspreche, ist nur insofern eine allgemein anerkannte, als jeder ernst zu nehmende Forscher überzeugt ist, daß ohne Gehirn keine Bewußtseinserscheinung zustande kommt. Dagegen be-

steht noch immer eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Frage, ob jeder durch psychologische Analyse bloßgelegte Teilvorgang eines Phänomens auch wiederum einen physiologischen Teilvorgang des physiologischen Prozesses voraussetzen müsse. So glaubt z. B. *Wundt*, daß jede Wahrnehmung eines bestimmten Dinges nur dadurch zustande komme, „daß der Komplex der durch das Objekt hervorgerufenen Empfindungen durch einen Akt ‚assoziativer Synthese' zusammengefaßt werde". Dieser Akt der Synthese, glaubt nun der berühmte Forscher, sei rein psychischer Natur und es gebe dazu keinen physiologischen Parallelvorgang.

Die weitgehende Abhängigkeit psychischer Vorgänge von Gehirnprozessen hat nun viele Forscher zu der Auffassung gebracht, daß die Psychologie nur die Aufgabe habe, unsere Kenntnis der Gehirnfunktionen zu bereichern, und daß sie somit nur ein Teil der Physiologie sei.

Dem gegenüber muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die psychischen Vorgänge durchaus eigenartiger Natur und mit den physischen Phänomenen unvergleichbar sind. Alle Vorgänge in der Natur, wozu natürlich die Prozesse im menschlichen Körper mitgehören, sind der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder können ihr durch Mikroskope und andere Verstärkungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugänglich gemacht werden. Selbst wo dies bis jetzt nicht möglich war, kann es jeden Augenblick durch Vervollkommnung der Instrumente gelingen, und es gibt keinen Naturprozeß, bei dem es undenkbar wäre, daß er der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich werde. Die psychischen Vorgänge können jedoch nie mit den Sinnen wahrgenommen werden, sondern nur in der eigenartigen, jedem bekannten, aber nicht näher zu beschreibenden Art unmittelbar erlebt werden. Eben deshalb muß ihre Erforschung der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bleiben.

Die Psychologie wird von der Physiologie wertvolle Anregungen zu erneuter psychologischer Analyse erhalten, wie sie ihrerseits wiederum der Physiologie Probleme bezeichnen und Wege weisen kann. Niemals aber kann die Psychologie aufhören, eine selbständige Wissenschaft zu sein. Ihr Gegenstand bleibt immer ein von dem jeder Naturwissenschaft verschiedener.

§ 11. Psychologie und Philosophie

Die moderne Psychologie hat sich, wie wir gesehen, von jeder philosophischen Spekulation, namentlich von jedem philosophischen System unabhängig gemacht und sich zur selbständigen Erfahrungswissenschaft entwickelt. Trotzdem aber ist der enge Zusammenhang zwischen Psychologie und Philosophie bestehen geblieben. Freilich hat sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Wissenszweigen ein wenig umgekehrt. Der Psychologe könnte, strenge genommen, auf jede metaphysische Hypothese verzichten, allein der Philosoph ist heute mehr denn je auf eindringende psychologische Analyse angewiesen.

Wenn die Philosophie zu ihrem Ziele, das ist einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will, so muß sie nicht nur die Gesetze des

physischen Geschehens, wie sie die Naturwissenschaft bietet, berücksichtigen, sondern in noch höherem Grade die Gesetze des psychischen Geschehens, wie sie die Psychologie zu erforschen unternimmt. Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse notwendig kleiden müssen. Nur eine psychologische Analyse unserer Gefühle kann ihn lehren, unter welchen Bedingungen wir etwas für schön halten, und nur aus der Kenntnis dieser Bedingungen können sich gültige Normen für den Künstler ergeben. Erst ein eingehendes und genaues Studium dessen, was in uns vorgeht, wenn wir Handlungen anderer billigen, wenn wir mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden sind, kann ihn auf den Weg führen, von dem aus man dazu gelangt, sittliche Normen für das menschliche Handeln aufzustellen.

Es bildet demgemäß die Psychologie die wichtigste Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie, und wer das vergißt oder sich in kühnem, aber recht unzeitgemäßem Vertrauen auf die Kraft der Spekulation über die psychologische Grundlegung glaubt hinwegsetzen zu können, „dem haften nirgends die sicheren Sohlen und mit ihm spielen Wolken und Winde".

Aber auch die Psychologie führt fast von selbst zu philosophischen Problemen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß sie dieselben von sich abweisen kann und darf.

Schon die Lehre von den Sinneswahrnehmungen bringt uns auf die merkwürdige Tatsache des ungleich höheren Vertrauens, das wir den Daten des Tastsinnes im Vergleich zu Gesicht und Gehör entgegenbringen. Der Psychologe hat gewiß das Recht, sich mit der Verzeichnung der Tatsache zu begnügen, allein die Versuchung ist sehr groß, eine Erklärung zu suchen. Dies führt aber schon tief in die Erkenntnistheorie hinein.

Noch mehr reizt die Lehre von den sittlichen und religiösen Gefühlen und von den Willensphänomenen dazu, den Fragen nach der Begründung der Sittengesetze, dem Problem der Willensfreiheit näherzutreten. Hier tut es zunächst not, den psychologischen Tatbestand genau und ohne jede Rücksicht auf eine philosophische Anschauung zu konstatieren. Aber eben diese Konstatierung enthält oft schon die Lösung des Problems in sich, und es ist nicht einzusehen, warum der Psychologe nicht den Mut haben sollte, einige Schritte über die Konstatierung der Tatsachen hinauszugehen.

Die Psychologie ist also ihrem gegenwärtigen Stande nach eine selbständige Wissenschaft, sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen.

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik

Die Logik ist die Lehre von den Formen des richtigen Denkens. Als richtig gilt uns das Denken dann, wenn es zu objektiv gewissen Urteilen führt. Objektiv gewiß sind solche Urteile, die jeder, der sie hört und dem zu ihnen

führenden Gedankengang mit Verständnis folgt, als wahr anzuerkennen nicht umhin kann. Als ein zweites Kriterium für die objektive Gewißheit eines Urteiles betrachten wir ferner das Eintreffen der auf das betreffende Urteil gegründeten Voraussagen.

Der objektiven Gewißheit steht die subjektive gegenüber, welche meist nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Subjektive Gewißheit haben wir z. B. davon, daß unser Freund, den wir viele Jahre kennen, in einem bestimmten Falle so und nicht anders handeln wird. Objektive Gewißheit dagegen haben wir z. B. davon, daß das Steigen des Barometers eine Vermehrung des Luftdruckes bedeutet.

Die Formen des richtigen Denkens, das heißt des Denkens, das zu objektiv gewissen Urteilen führt, sind nun nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen dieser objektiven Gewißheit. Berücksichtigt man noch den Umstand, daß man in der wissenschaftlichen Forschung nicht immer zu objektiv gewissen, sondern sehr häufig nur zu mehr oder minder wahrscheinlichen Urteilen gelangt, so kann man die Logik auch definieren als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen der objektiven Gewißheit und Wahrscheinlichkeit.

Um die Formen des richtigen Denkens zu finden, müssen zunächst die Formen des Denkens überhaupt untersucht werden, das heißt es muß nach dem geforscht werden, was alle Denkakte gemeinsam haben. Hier drängt sich nun vor allem die Urteilsform auf, welche allem Denken zugrunde liegt. Die einfachsten Wahrnehmungen sowie die Resultate der verwickeltsten Überlegungen, sie alle kommen in der Form des Urteils zum Ausdrucke. Diese Denkform hat in der Sprache die Form des Behauptungssatzes angenommen und so bilden denn Satz und Urteil oder, wie wir auch sagen können, der Urteilssatz den Mittelpunkt aller logischen Untersuchungen. Wann ist ein Urteil richtig? Unter welchen Bedingungen läßt sich aus einem oder aus mehreren richtigen Urteilen ein neues richtiges ableiten? Das sind die Fragen, welche den Hauptgegenstand der Logik bilden. Man könnte demnach die Logik auch bestimmen als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urteilens.

Aber nicht an allen Urteilen sind solche allgemeine Bedingungen ihrer Richtigkeit festzustellen. Eine große Zahl von Urteilen dient dazu, individuelle Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen zu formulieren und auszudrücken. Alle solche Urteile, ich nenne sie Urteile der Anschauung, haben ihrer Natur nach nur subjektive Gewißheit und geben daher zu logischer Prüfung keinen Anlaß. Eine solche Prüfung kann nur an Urteilen vorgenommen werden, welche allgemeine Behauptungen aufstellen, das heißt genauer gesprochen, welche nicht individuell bestimmte und individuell gefärbte Tatsachen bezeichnen, sondern vielmehr ein Ausdruck sind für Gesetze des Geschehens. Solche Urteile nennen wir Begriffsurteile und nur diese können Gegenstand logischer Prüfung werden.

Eine solche Prüfung gelingt, wie eine mehr als zweitausend Jahre alte Tradition lehrt, am besten dadurch, daß die Begriffsurteile künstlich in ihre Elemente zerschlagen werden. Diese Elemente sind hier

Begriffe, eine Denkform, die zwar erst im Urteil zu lebendiger Wirkung kommt, trotzdem aber auch zu logischen Zwecken einer selbständigen Betrachtung unterzogen werden muß.

Jeder Begriff hat das Merkmal der Allgemeinheit. Er entsteht als Niederschlag vieler Anschauungsurteile und ist der einheitliche Träger von Eigenschaften und Zuständen, die einer Anzahl von Vorstellungen gemeinsam sind. Der Begriff wird durch ein symbolisches Zeichen, meist durch ein Wort, im Bewußtsein festgehalten. Die genau präzisierte Bedeutung des Wortes, das heißt die Eigenschaften und Zustände, deren Träger der Begriff ist, bilden seinen Inhalt, die Objekte, an denen sich die betreffenden Eigenschaften und Zustände finden, den Umfang des Begriffes. Die traditionelle Logik hat nun die Prüfung der Urteile in der Weise in Angriff genommen, daß sie dieselben als Aussagen über Begriffsverhältnisse betrachten lehrte. Dabei erwies sich die Betrachtung der Umfangsverhältnisse als viel geeigneter, weil diese anschaulich dargestellt werden können, und weil sich auf diese auch mit Vorteil mathematische Formeln anwenden lassen. Dagegen sind die Inhaltsbeziehungen viel innerlicher, viel komplizierter, und sind deshalb in ihrem Wesen viel schwerer zu erfassen.

Die traditionelle Logik ist also meist eine Umfangslogik geblieben. Sie untersucht die möglichen Begriffsverhältnisse an sich, fragt dann, welche von denselben in den Urteilen zum Ausdrucke gelangen, und sucht zu ermitteln, wie sich aus gegebenen Begriffsverhältnissen neue ableiten lassen. Diese Ableitung nennt man Schließen, und so zerfällt die traditionelle Logik in die Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluß.

Die Auffassung des Urteils als einer Aussage über ein Begriffsverhältnis hat lange über die wahre psychologische Natur des Urteilsaktes getäuscht. Indem man immer von zwei Bestandteilen des Urteils sprach, hat man vergessen, daß der dem Urteil zugrunde liegende und durch dasselbe geformte Vorgang beide Bestandteile ungesondert enthält. Über die psychologische und namentlich erkenntnistheoretische Bedeutung der Urteilsfunktion werden wir weiter unten zu sprechen haben. Hier muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Logik in ihrem vollen Rechte ist, wenn sie das Urteil in Begriffe auflöst, insoferne diese Auflösung ihren Zwecken dient. Nur darf eine zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken vollzogene künstliche Umformung nicht den Anspruch erheben, für die ursprüngliche und wesentliche Natur des psychischen Aktes maßgebend sein zu wollen.

Mit der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist jedoch die Aufgabe der Logik nicht erschöpft. Sie soll auch zeigen, wie diese Formen im wissenschaftlichen Denken Anwendung finden und demgemäß die Methoden der Forschung untersuchen. Dabei wird man mit *Wundt* am besten die Methoden der Darstellung eines bereits bekannten Inhaltes von den Methoden der Untersuchung sondern. Die Methoden der Darstellung sind vor allem die Definition und Einteilung der Begriffe sowie die verschiedenen Arten der Beweise. Bei den Methoden der Untersuchung werden dann Induktion und

Deduktion, Analyse und Synthese, Hypothese und Fiktion*) sowie speziellere Methoden zur Darstellung gelangen. Die Methodenlehre wird aber erst dann fruchtbringend, wenn sie zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt und die ihnen eigenen Methoden zur Anschauung bringt. Wir unterscheiden demnach eine allgemeine und eine spezielle Methodenlehre, welch letztere die Logik der einzelnen Wissenschaften darstellt. *Wundt* hat in seinem dreibändigen Werk über Logik diese Riesenarbeit geleistet und damit die Aufgabe der Logik ungemein erweitert.

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik

Das Bedürfnis nach einer präzisen Formulierung der allgemeinen Denkgesetze machte sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. fühlbar, als die der sogenannten megarischen Schule angehörigen Denker einerseits an der Möglichkeit wahrer Urteile Zweifel erhoben, anderseits durch sophistische Fangschlüsse den Gegner zu verwirren suchten. Nachdem *Sokrates* die Forderung nach begrifflicher Erkenntnis erhoben und *Platon* über die Definition und Einteilung der Begriffe Untersuchungen angestellt hatte, unternahm es *Aristoteles*, die Regeln des Schließens und Beweisens genau und ausführlich zu erforschen und darzulegen, und wurde dadurch der Begründer der Logik.

Aristoteles war sich vollkommen darüber klar, daß es dabei nicht auf die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern auf die Prüfung der Resultate des natürlichen Denkens ankomme. Er sagt ausdrücklich, die Logik habe die Aufgabe, die tatsächlich vollzogenen Schlüsse auf bestimmte Formen zurückzuführen, um dadurch ihre Richtigkeit zu prüfen. Auch das wußte *Aristoteles*, daß man zu diesem Zwecke die wirklich vollzogenen Schlüsse in die zugrunde liegenden Urteile und die Urteile in ihre begrifflichen Elemente auflösen müsse. Der Name, den er seiner Wissenschaft gab, lautete demgemäß ganz richtig Analytik, das heißt Zergliederungskunst.

Die logischen Schriften des *Aristoteles* (von den Kategorien oder Grundbegriffen, vom Urteilssatze, von der Schluß- und Beweislehre, die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweis und von der Definition, enthalten in den acht Büchern der Topik) wurden vom späteren Altertum und im Mittelalter unter dem Namen „Organon", das ist Werkzeug (des Denkens), zusammengefaßt. Eine vom Neuplatoniker *Porphyrius* (drittes Jahrhundert n. Chr.) verfaßte und von *Boëthius* (sechstes Jahrhundert) ins Lateinische übertragene Einführung in diese Schriften, worin die fünf wichtigsten Grundbegriffe (Gattung,

*) Unter einer Fiktion verstehen wir eine bewußt falsche, in sich widerspruchsvolle Annahme, die wir zu machen uns veranlaßt sehen, um eine bestimmte wissenschaftliche Aufgabe zu lösen. Die überaus große und sehr interessante Rolle, die dieser Kunstgriff des menschlichen Geistes in der Entwicklung der Wissenschaften spielt, besonders in der Mathematik, Physik, Jurisprudenz und Nationalökonomie, findet man jetzt lichtvoll dargestellt in dem auch anderweitig sehr bedeutsamen Buche „Die Philosophie des ‚Als ob'" von *Hans Vaihinger* 1911.

Art, Artunterschied, besonderes Merkmal [Proprium] und zufälliges Merkmal) behandelt sind, war unter dem Namen „Quinque voces" als Lehrbuch in den Schulen des Mittelalters allgemein eingeführt. Durch die Schüler des *Aristoteles, Theophrast* und *Eudemos,* durch die Stoiker und vielfach auch durch die scholastischen Philosophen des Mittelalters wurden die Formen der Schlüsse noch feiner ausgearbeitet und eine Menge neuer Kunstausdrücke geschaffen, mit denen der geschulte Dialektiker rasch und sicher operieren mußte.

Im sechzehnten Jahrhundert hat *Petrus Ramus,* ein heftiger Gegner des *Aristoteles* und der Scholastik, im Anschluß an *Cicero* und *Quintilian* ein Lehrbuch der Logik verfaßt, in dem der Stoff so angeordnet war, wie heute noch in den meisten Lehrbüchern der Logik *).

Der Engländer *Bacon* hat in seinem „Novum Organon" die Wertlosigkeit der Aristotelischen Logik darzutun gesucht und energisch auf die Induktion hingewiesen, wo man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigt. Trotzdem erhielt sich die Aristotelisch-scholastische Logik in ihren Hauptlehren auch weiterhin noch als Gegenstand des Schulunterrichtes und ist es zum großen Teile bis heute geblieben.

Eine neue Richtung und ein neuer Inhalt wurde der Logik durch *Kant* gegeben. Neben der alten, rein formalen Logik, die er gelten läßt, schuf er eine neue Art logischer Betrachtung, die er selbst transzendentale Logik nannte. In den Formen des Urteils glaubte er die Grundfunktionen des menschlichen Verstandes zu finden, vermöge deren dieser die von außen einströmenden Eindrücke formt und gestaltet. *Kant* betrachtet diese Grundfunktionen als eine Art Urbesitz unseres Geistes, der durch die Betätigung dieser Funktionen die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens gleichsam selbst schafft. Dadurch aber erhalten die logischen Formen eine erzeugende, fast schöpferische Kraft. In einseitiger Weiterentwicklung dieses Gedankens hat dann *Hegel* eine metaphysische Logik ersonnen, in welcher die logische Selbstentwicklung der Begriffe mit dem wirklichen Geschehen, mit dem Sein der Dinge in eins zusammenfällt. Die Logik *Hegels,* deren dialektische Methode tiefgreifende Wirkungen ausgeübt hat, schien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vollständig überwunden, lebt aber jetzt in anderer Form wieder auf. Ebenso findet die Logik der Scholastiker des Mittelalters wieder energische Verteidiger. Diesen Strömungen gegenüber sucht sich wiederum eine ganz andere Auffassung zur Geltung zu bringen, welche den streng erfahrungsmäßigen Charakter der logischen Gesetze betont. In der Logik der Gegenwart lassen sich etwa folgende Richtungen unterscheiden:

1. Die psychologische Logik untersucht eingehend die psychologischen Grundlagen der Denkgesetze. Indem man hier das tatsächliche Denken zum Ausgangspunkte nahm, hat man sehr viel

*) *Petrus Ramus'* „Logica", die er auch „Ars disserendi" nennt, bestand aus zwei Teilen. Der erste, „de inventione" handelt vom Begriff, von seiner Definition und Einteilung, der zweite, „de iudicio" vom Urteil und vom Schluß. Dieses Lehrbuch war so allgemein gebraucht, daß man z. B. für Urteilskraft den Ausdruck „Secunda Petri" (der zweite Teil von *Petrus Ramus'* Logik) gebrauchte, der sich in diesem Sinne noch bei *Kant* und *Schopenhauer* findet.

zur Psychologie des Denkens beigetragen und die Natur des Denkprozesses, wie er sich tatsächlich vollzieht, aufgehellt. Die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, zu denen sich auch der Verfasser dieses Buches zählt, fassen die logischen Gesetze auf als den Niederschlag der allgemeinen und bewährten Erfahrung. Die Aufgabe der Logik besteht dann lediglich darin, zu untersuchen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist.

2. Die erkenntnistheoretische Logik sucht nicht nur die Geltung der Denkgesetze im Bereich des Erkennbaren festzustellen, sondern auch die Grenzen des Erkennens zu bestimmen. Damit geht sie über den Rahmen des spezifisch Logischen hinaus und kommt tief in die Probleme der Erkenntniskritik und Metaphysik hinein. Die betreffenden Untersuchungen sind vielfach sehr bedeutend, allein sie erreichen den speziellen Zweck der Logik, nämlich die Erkenntnis der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit, weniger, weil sie zu tief graben und den Glauben an jede objektive Gewißheit erschüttern *).

3. Die mathematische Logik sucht für die Urteils- und Schlußformen eine möglichst genaue mathematische Formulierung zu gewinnen. Die betreffenden Untersuchungen legen sämtlich die Umfangsverhältnisse der Begriffe zugrunde und haben in der Tat oft überraschende Resultate erzielt. Die alten Schulregeln werden dadurch oft sehr vereinfacht und erhalten eine viel exaktere Fassung. Die einfacheren der so gewonnenen Formeln könnten mit großem Nutzen für den Schulunterricht verwertet werden, die komplizierten dagegen sind oft auch für den Fachmann schwer verständlich. Jedenfalls ist hier ein Feld fruchtbringender Tätigkeit erschlossen.

4. Die methodologische Logik ist eine überaus fruchtbringende Erweiterung der logischen Forschung. *John Stuart Mills*

*) In den letzten Jahren hat die erkenntnistheoretische Logik eine neue Betrachtungsweise eingeführt und Untersuchungen angestellt, die sich in Deutschland eines großen Ansehens erfreuen. Man versucht die Logik zu einer Wissenschaftslehre zu erweitern, indem man eine Verbindung der alten von *Aristoteles* und den Scholastikern ausgebauten formalen Logik mit der sogenannten transzendentalen Logik *Kants* herzustellen unternimmt. Es soll gezeigt werden, daß der Fortschritt im Denken und die unerschütterlich feste Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ergebnisse nicht im steten Anwachsen der Erfahrung und in dem psychologisch sich immer mehr verfeinernden Denkapparat des Menschen begründet sei. Die Grundlagen aller wissenschaftlichen Gewißheit sollen vielmehr den Charakter des Überindividuellen, Übergeschichtlichen, oft sogar des Übermenschlichen tragen. Man konstruiert ein Reich der Gegenstände, deren objektiv bestehende Beziehungen allmählich aufgedeckt werden. Diese „Gegenstände" sind aber keineswegs die in der Erfahrung gegebenen Dinge und Vorgänge. Der Gegenstand wird vielmehr erst durch die begriffliche Bearbeitung erzeugt, soll aber doch objektive Geltung besitzen. Das beliebteste Beispiel solcher Gegenstände sind die mathematischen Gebilde, die Zahlen und die geometrischen Figuren. Sie scheinen in der Tat nicht der Erfahrung entnommen, sondern vom Menschengeist konstruiert zu sein und doch für jede Erfahrung zu gelten. Hier wird schon das auch in der Mathematik vorhandene empirische Fundament verkannt. *Windelband*, der die Prinzipien dieser neuen Logik besonders lichtvoll dargestellt hat, behauptet ausdrücklich, daß auch in den empiri-

System der induktiven Logik und *Wilhelm Wundts* oben erwähntes, groß angelegtes Werk haben bereits Bedeutendes geleistet. Hieher gehören auch die von amerikanischen Denkern ausgehenden, sehr beachtenswerten Versuche, die Logik auf empirisch-praktischer Grundlage aufzubauen, Versuche, die auf Grund des weiter unten (§ 28) zu besprechenden pragmatischen Prinzipes unternommen wurden. Es sind dies hauptsächlich die Arbeiten *John Deweys, Mark Baldwins* und *C. F. S. Schillers*. Hier ließe sich noch tiefer dringen, wenn man die Logik schlechtweg als Methodenlehre des Denkens zu betrachten sich entschlöße und den von *Ernst Mach* eingeführten Begriff der Denkökonomie darauf anwenden wollte. Logik wäre dann nichts anderes als allgemeine Ökonomik des Denkens, und ihre Aufgabe bestünde darin, herauszufinden, wie sich die Denkmittel immer ökonomischer gestaltet haben und weiter gestalten lassen.

Kants bekannter Ausspruch, daß die Logik seit *Aristoteles* keinen Schritt vorwärts habe tun können, aber auch keinen Schritt nach rückwärts habe tun müssen, war kaum zu der Zeit, wo er getan wurde, berechtigt und ist es heute noch viel weniger. Manche der grundlegenden Gedanken des *Aristoteles* werden erst jetzt richtig verstanden und gewürdigt. Allein in der Problemstellung und in der Formulierung ist man vielfach von *Aristoteles* ab- und über ihn hinausgekommen.

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie

Die Logik ist gleich bei ihrem Ursprunge sowie im Laufe ihrer Entwicklung in die engsten Beziehungen zur Grammatik getreten. Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, von Substantiv, Adjektiv und Verbum ist ein Resultat mehr logischer als grammatischer Erwägung. Die Denkgesetze konnten nur durch Zergliederung des sprachlichen Ausdruckes gefunden werden. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat jedoch die Verquickung logischer und grammatischer

---

schen Wissenschaften die „Gegenstände" vom Denken erzeugt werden (Enzykl. d. Philos., her. v. *Ruge*, I., S. 42). Hierher gehört die von *Meinong* und seiner Schule ausgebildete „Gegenstandstheorie". In derselben Richtung bewegen sich aber auch die Untersuchungen *Windelbands, Rickerts* und ihrer Schüler, und in gewissem Sinne auch die Arbeiten *Hermann Cohens* und *Paul Natorps* und der von diesen Denkern hervorgerufenen Marburger Schule. *Husserls* „Logische Untersuchungen" bezwecken etwas Ähnliches. Ich erkenne gerne an, daß zur Begründung dieser neuen Logik, die man ihrem Hauptbegriffe nach die gegenständliche Logik nennen kann, ein großer Aufwand von starker Denkkraft und viel Scharfsinn verwendet wurde, muß aber unumwunden erklären, daß mir diese ganze Arbeit unfruchtbar scheint. Man kann die Quelle menschlicher Gewißheit entweder in der Erfahrung suchen und dann sind Psychologie und Geschichte die Wege zu ihrer Aufhellung. Oder man behauptet eine vor aller Erfahrung vorhandene festgegebene Struktur des Menschengeistes, und dann geht man nicht vom erkenntnistheoretischen, sondern vom metaphysischen Standpunkt aus, wenn man sich dies auch nicht eingestehen will. Ein drittes Reich, das zwischen Psychologie und Geschichte auf der einen und Metaphysik auf der anderen Seite in der Mitte schwebt, kann es nicht geben, wie ich in meinem Buche, „Der kritische Idealismus und die reine Logik" gezeigt zu haben glaube. Im Abschnitt über Erkenntnistheorie kommen wir auf diese Bestrebungen noch einmal zurück. In den Literaturangaben sind die wichtigsten Werke dieser Richtung unter der Rubrik „gegenständliche Logik" angeführt.

Untersuchungen vielfach zu Irrtümern Anlaß gegeben. Indem man die Bedeutung eines Wortes mit dem Inhalt des Begriffes, den Satz mit dem Urteil identifizierte, glaubte man, daß jede grammatische Beziehung zugleich eine logische sei und daß umgekehrt die Sprache sich nach logischen Gesetzen entwickle oder entwickeln solle.

Die Grammatik ist die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Sprachbaues. Diese Gesetze entwickeln sich nach physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten, und deshalb muß Physiologie und Psychologie, nicht aber die Logik die Grundlage der Grammatik bilden. Die Sprache ist Ausdruck der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensrichtungen. Wenn ich genau sage, was ich meine, wenn ich genau verstehe, was der andere zu mir sagt, dann hat die Sprache ihren Zweck erfüllt. Die Frage, ob meine Behauptungen sachlich richtig sind, kommt hier entweder gar nicht oder jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht. Die Grammatik muß also ganz von der logischen Grundlage losgelöst und auf Psychologie begründet werden.

Dagegen wird die Logik die in der Sprache geleistete Denkarbeit immer benützen und sich in ihren Bestimmungen an den herrschenden Sprachgebrauch halten müssen. Es wird der logischen Schulung gewiß immer ein wesentlicher Einfluß auf die Korrektheit des Ausdruckes zukommen, aber nie darf es der Logik einfallen, die Sprache meistern zu wollen. Die Logik hat es mit den Formen des Denkens zu tun, und nur die daraus hervorgehenden Beziehungen sind ihr Gegenstand. Vielfach wird sie die Sprache mit Vorteil als Wegweiser benützen, aber nirgends darf sie sich von derselben irreleiten lassen.

Das Verhältnis der Logik zur Psychologie ergibt sich eigentlich schon aus dem oben Bemerkten. Die Psychologie muß das menschliche Denken in seinem tatsächlichen Verlauf ebenso zu erforschen suchen wie die anderen Seelentätigkeiten. Auch der Logiker tut gut, sich die darauf bezüglichen Resultate der Psychologie zu eigen zu machen. Allein es steht der Logik vollkommen frei, ja es ist ihre eigentliche Aufgabe, die natürlichen Denkformen künstlich so umzugestalten, daß die Prüfung der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit dabei möglich werde.

Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urteil gefällt wird, die Personen, die es fällen, die Nebengedanken und die Zwecke, die dabei im Spiele sind, von der allergrößten Bedeutung. Der Logiker sieht nur das Urteil, beziehungsweise das Begriffsverhältnis. Er muß den Gedanken von allen Assoziationen, von allen Gefühlsmomenten, von allen Zwecken des Denkenden, ja womöglich von der Person des Denkers loslösen, um ihn auf seine formale Richtigkeit zu prüfen. Je genauer, je vollständiger der Logiker diese Abstraktion von allen Nebenumständen vollzieht, desto besser gelingt seine logische Aufgabe. Nur darf er dabei nicht in den Irrtum verfallen, als sei sein künstliches Präparat das wahre, ursprüngliche, lebendige Denken selbst.

Die reinliche Abgrenzung der logischen Aufgabe ist mitunter eine recht schwierige. Eben diese Schwierigkeiten nötigen oft dazu, über

das spezifisch Logische zu höheren Problemen aufzusteigen. Dadurch entstehen die Beziehungen der Logik zur Philosophie, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen.

§ 15. Logik und Philosophie

Die Logik gilt als unentbehrliche Vorschule zur Philosophie und wird als philosophische Propädeutik vielfach an höheren Schulen gelehrt. Die Logik ist auch tatsächlich eine unentbehrliche Vorschule, aber nicht nur für die Philosophie, sondern für jede Wissenschaft. Der Geist wird dadurch nicht, wie Mephisto scherzt, in spanische Stiefel eingeschnürt, sondern nur zur Besonnenheit erzogen, vor raschen und voreiligen Verallgemeinerungen bewahrt und daran gewöhnt, das Sichere von dem bloß Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Die Logik bringt die instinktiv gebrauchten Denkgesetze zum Bewußtsein und heißt uns das Gedachte vorsichtig prüfen. Eine solche Schulung ist für jede wissenschaftliche Arbeit unerläßlich. Die intensive Beschäftigung mit den logischen Problemen führt jedoch fast notgedrungen über das rein Logische hinaus und nötigt zu streng philosophischen Untersuchungen. Wer in der Lehre vom Begriff über das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen ins klare kommen will, wer den Geltungsbereich unserer Urteile und Schlüsse zu prüfen unternimmt, der kann an der Frage nicht vorübergehen, inwiefern unser Verstand überhaupt fähig ist, das Wirkliche zu erkennen.

Die Frage nach der Möglichkeit und nach dem Ursprung menschlicher Erkenntnis taucht auf, und damit sind wir mitten in einer der wichtigsten philosophischen Disziplinen, in der Erkenntnistheorie. Mit dem Probleme der Erkenntnis hängt aber aufs innigste die Frage nach dem Gegenstande unserer Kenntnis, das heißt nach dem wirklich Bestehenden zusammen, und so führt uns die Logik schließlich auch zur Lehre vom Sein, zur Ontologie, zur Metaphysik.

Literatur

Psychologie

Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bände. 4. Aufl. 1916. (Umfassendes Werk mit überaus reicher Bibliographie.)
W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bände. 6. Aufl. 1908. (Grundlegendes Werk.)
— — Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 6. Aufl. 1919. (Zur Einführung in die experimentellen Methoden sehr geeignet.)
— — Grundriß der Psychologie. 14. Aufl. 1920.
— — Psychologie in Windelbands oben (S. 17) zitiertem Sammelwerk.
Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. 1912.
Richard Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. 1908.
— — Die mnemischen Empfindungen, erste Fortsetzung der „Mneme". 1909.
E. B. Titchener, A Text-book of Psychology. 1901. Deutsch von O. Klemm. 1910. (Das beste Handbuch der experimentellen Psychologie.)
H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I. Band. 4. Aufl. 1919. II. Band. 3. Aufl. 1913. (Gründliche Darstellung sowohl der allgemeinen Gesichtspunkte als auch der experimentellen Forschungsresultate.)
— — Abriß der Psychologie. 6. Aufl., bes. v. Bühler. 1919.

A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 Bände, 1872—1878.
Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 11. Aufl. 1920.
H. Höffding, Psychologie im Umriß. 5. Aufl. 1914. (Introspektiv, reich an treffenden Beobachtungen.)
W. James, Principles of Psychology. 2 Bände, 1890. (Englisch, das hervorragendste Werk der introspektiven Psychologie.)
— — Textbook of Psychology. 1904. Deutsche Übersetzung. 1908.
A. Bain, The Senses and the Intellect. 3. Aufl. 1868.
— — The Emotions and the Will. 3. Aufl. 1880.
Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie. 3. Aufl. 1909. (Introspektiv, mit tief eindringender Analyse.)
Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. 8. Aufl. 1919.
Max Kassowitz, Allgemeine Biologie. IV. Band: Nerven und Seele. 1906.
W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 7. Aufl. 1921. (Biologisch.)
— — Die Urteilsfunktion. (Eine Psychologie des Denkens.) 1895.
H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, 1. Abteilung (bis Thomas von Aquino). 1880 und 1884.
M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band, 2. Aufl. 1897.
O. Klemm, Geschichte der Psychologie. 1911.
Max Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie. 1911.
G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Deutsch von Chr. D. Pflaum. 1902.
A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. 1904.
William Stern, Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. 1911. (Grundlegendes, inhaltsreiches und sehr anregendes Werk.)
Hugo Münsterberg, Psychotechnik. 1914. (Ein tatsachenreiches, übersichtlich geordnetes und sehr wichtiges Buch.)
Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie. 1894.
— Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ges. Schriften II, 1914.
Eduard Spranger, Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.
— Phantasie und Weltanschauung in dem Sammelwerke „Weltanschauung". Berlin 1911.

Psycho-Analyse

Sigmund Freud und Josef Breuer, Studien über Hysterie. Wien 1894.
Sigmund Freud, Traumdeutung. 6. Aufl. 1921.
— — Zur Psychopathologie des Alltagslebens. 8. Aufl. 1922.
— Vorlesungen über Psycho-Analyse. 6. Aufl. 1922. (Diese in Amerika im Jahre 1908 gehaltenen Vorträge geben eine vortreffliche Übersicht.)
— Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-Analyse. 3. Aufl. 1920. (Für Ärzte bestimmt, aber doch allgemein verständlich.)

Logik

Fr. Überweg, System der Logik. 5. Aufl. 1882, bes. v. I. B. Meyer.
H. Lotze, Logik. 2. Aufl. 1881. Neudruck 1912.
Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände, 4. Aufl. 1911.
F. C. S. Schiller, Formal Logic a scientific and social problem. 1912. (Eindringende Kritik der formalen Logik.)
W. Wundt, Logik. 3 Bände. (3. Aufl. 1906, 1907. 1. Band, 4. Aufl. 1919. Besonders wichtig die Methodenlehre.)
B. Erdmann, Logik. I. Band, 2. Aufl. 1907. (Inhaltslogik.)
J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von Gomperz. 3 Bände, 2. Aufl. der Übersetzung 1884.
W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
Mark Baldwin, Thought and Things or Genetic Logic. 1. Band. 1906. 2. Band. 1908. 3. Band. 1911. 1. u. 2. Band in deutscher Übersetzung von Geisse. 1908—1914.

Studies in Logical Theory, herausgegeben von John Dewey. 1903.
Stanley Jevons, Elementary Lessons in Logic. 1870. Deutsch von Kleinpeter 1906. (Sehr leicht verständlich.)
Mor. Wilh. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. 5. Aufl. 1887. (Eine der besten Darstellungen der traditionellen formalen Logik.)
Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 3 Bände, 1901—1902. 1. Band, 2. Aufl. 1909. (Bes. d. 3. Band.)
— — Wörterbuch der Philosophie, neue Beiträge zur Kritik der Sprache. 2 Bände, 1910.
St. Jevons, Principles of science. 1874.
E. Schroeder, Vorlesungen über die Algebra der Logik. 3 Bände, 1890 ff.
Eugen Müller, Ernst Schroeder, Abriß der Algebra der Logik. I. und II. 1909 ff.
C. Prantl, Geschichte der Logik. 4 Bände (bis zum 16. Jahrhundert), 1855 bis 1870.
Th. Ziehen, Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage. 1920. (Sehr reichhaltiges und gründliches Werk mit besonders wertvollen Beiträgen zur Geschichte der Logik.)
H. Cohen, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900 bis 1901.
— — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (1. Band, S. 1—323). 1913.
A. Meinong, Über Annahmen. 2. Aufl. 1910.
— — Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. 1906.
— — Die Stellung der Gegenstandstheorien im System der Wissenschaft.
W. Windelband, Prinzipien der Logik in Arnold Ruges Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1912, S. 1—60.

Gegenständliche Logik.

Dritter Abschnitt

Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus

In bezug auf das Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist die Philosophie zuerst dogmatisch, dann skeptisch und zuletzt kritisch, wobei jedoch Rückfälle in eine frühere Phase gelegentlich vorkommen.

Dogmatisch nennt man jene Denkrichtung, welche den Resultaten des Wahrnehmens oder des Denkens volles Vertrauen entgegenbringt und überzeugt ist, die Welt sei wirklich so, wie wir sie wahrnehmen oder wie wir sie denkend konstruieren. Dogmatisch ist der nicht philosophierende, naive Mensch in seinem Denken und Handeln, indem es ihm gar nicht einfällt, an der Richtigkeit seiner Erkenntnisse oder gar an der Möglichkeit der Erkenntnis zu zweifeln. Dogmatisch ist auch die Religion, indem sie an die Wahrheit ihrer Lehren mit Festigkeit glaubt, auch dann oder besonders dann, wenn diese das Übersinnliche, das jenseits aller möglichen Erfahrung Liegende zum Gegenstande haben. Dogmatisch ist aber auch die Philosophie durch eine lange Zeit ihrer Entwicklung. *Platon,* der den Sinnenschein nicht gelten läßt und das Wesen der Dinge in unmateriellen Ideen oder Urbildern zu finden glaubt, ist nicht minder dogmatisch als *Leukipp* und *Demokrit* (450 v. Chr.), welche nur den materiellen Atomen und dem leeren Raum Wirklichkeit zuerkennen. *Descartes* (1596—1650), der mit dem Zweifel beginnt, dann aber im eigenen Bewußtsein eine sichere, unbestreitbare Tatsache erblickt, ist nicht minder dogmatisch als die Materialisten des achtzehnten und des neunzehnten Jahrhunderts, wie *Lamettrie, Holbach, Karl Vogt* und *Büchner,* welche nur den Stoff und seine Eigenschaften und Kräfte als wirklich gelten lassen.

Unter Skeptizismus versteht man den absoluten Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und die als Konsequenz daraus gezogene Zurückhaltung von jeder positiven Aussage. Diese Denkrichtung ist im dritten Jahrhundert v. Chr. wohl infolge der einander widersprechenden Ansichten der verschiedenen Philosophenschulen zuerst von *Pyrrhon* ausgebildet worden und hat bis in die spätrömische Zeit viele Anhänger gefunden. Das psychologische Motiv für den systematischen Zweifel ist das Streben nach Gemütsruhe. Um nicht in den

leidenschaftlichen Streit der Philosophenschulen hineingezogen zu werden, ziehen es die Denker vor, gar nichts zu behaupten, und geben sich alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß dies das einzig Vernünftige sei. Wir sind über die von diesen Denkern geltend gemachten Argumente ziemlich vollständig unterrichtet *), man kann aber nicht sagen, daß die menschliche Denkfähigkeit dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Höchstens kann man von ihnen lernen, so lange mit seinem Urteile zu warten, bis die Voraussetzungen für eine Entscheidung gegeben sind. Die absolute Skepsis läßt sich aber gar nicht konsequent durchführen. Der philosophische Skeptiker muß sich im täglichen Leben doch genau so benehmen, als ob er Dogmatiker wäre.

Im sechzehnten Jahrhundert haben *Montaigne* und *Charron*, im siebzehnten Jahrhundert *Pierre Bayle* den antiken Skeptizismus wieder aufgenommen und namentlich die logische Unbeweisbarkeit der religiösen Dogmen energisch verfochten. *Pierre Bayle* hat durch sein bekanntes enzyklopädisches Wörterbuch, das ganz von seinem Skeptizismus erfüllt ist, stark auf das achtzehnte Jahrhundert eingewirkt und einerseits die Aufklärung und den Materialismus, anderseits den philosophischen Kritizismus vorbereitet. Zu den Skeptikern pflegt man auch den großen englischen Denker *David Hume* (1711—1776) zu zählen, allein seine weiter unten zu besprechenden, wahrhaft bahnbrechenden Untersuchungen über die Grundbegriffe des Denkens, namentlich über Substanz und Kausalität sind nicht mehr skeptisch, sondern gehören bereits der dritten Entwicklungsstufe, dem Kritizismus, an.

K r i t i s c h ist die Philosophie in gewissem Sinne schon in ihren Anfängen. Indem sie es unternimmt, durch die Kraft des eigenen Denkens unabhängig von der Überlieferung zu einer Weltanschauung zu gelangen, gehört der Kritizismus zu ihrem Wesen. Kritizismus im engeren Sinne nennt man jedoch erst diejenige Denkrichtung, welche nicht nur die Überlieferung, sondern auch die eigene Erkenntnisfähigkeit einer Prüfung unterzieht. Der Kritizismus in diesem Sinne läßt gar nichts ohne vorherige Prüfung gelten. Er fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, er untersucht den Ursprung und die Entwicklung unserer Erkenntnisse, fragt, was unser eigenes Beibringen sei zum Zustandekommen der Erfahrung, und sucht die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher die menschliche Forschung mit Aussicht auf Erfolg ihre Tätigkeit entfalten könne.

Anfänge des Kritizismus lassen sich schon in der antiken Philosophie konstatieren. Die Lehre der Eleaten, welche den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit absprach, die Behauptung *Demokrits*, daß Süß und Bitter, Warm und Kalt, daß die Farben nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur subjektive Empfindungen seien, sie alle atmen deutlich kritischen Geist. Viel entschiedener und umfassender macht sich dann das Bedürfnis nach einer Prüfung unseres Erkenntnisorganes in der neueren Zeit bei *John Locke, George Berkeley* und

*) Durch die uns erhaltenen Schriften des römischen Arztes *Sextus Empiricus* (um 200 nach Chr.).

David Hume geltend. Die Untersuchungen des letzteren haben intensiv auf *Immanuel Kant* eingewirkt, und dieser ist es, der den philosophischen Kritizismus geschaffen und ausgestaltet hat.

Nach *Kant* ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht *Kant* durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muß unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muß die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach *Savigny* wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach *Darwin* Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach *Kant* nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben.

Der Kritizismus stellt das Erkenntnisproblem an die Spitze der Philosophie, weil dieses das grundlegendste und bestimmendste ist. Deshalb beginnen auch wir unsere Darstellung der im engeren Sinne philosophischen Probleme mit diesem.

§ 17. Die Erkenntnisprobleme

Was verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Erkennen? Ich erkenne in einem Vorübergehenden einen Freund, einen Bekannten, heißt so viel als: ich weiß den Namen des dort herankommenden Mannes anzugeben, ich kenne viele Beziehungen, in denen er steht, weiß, was seine Beschäftigung, sein Beruf ist, und erinnere mich vielleicht auch, dieses oder jenes mit ihm gemeinsam erlebt zu haben. Ich erkenne eine Pflanze, will sagen: ich bin imstande, die Pflanze botanisch zu bestimmen, ihren Namen anzugeben, und kenne den Platz, den ihr die wissenschaftliche Forschung im System der Pflanzen angewiesen hat.

Jedes Erkennen gilt also als ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen selbst verschieden ist. Jede Erkenntnis vollzieht sich ferner in der Form eines Urteils, und wer dieses Urteil fällt, in der festen Überzeugung, eine Erkenntnis gewonnen zu haben, der ist damit zugleich überzeugt, daß der erkannte Gegenstand oder das erkannte Ereignis wirklich besteht und wirklich so geartet ist, unabhängig davon, ob er es erkennt oder nicht. Das Erkennen setzt also, wenigstens nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, einen Gegenstand voraus, der selbständig besteht und vom Erkennenden verschieden ist.

Von diesem gewöhnlichen Sprachgebrauch weicht die wissenschaftliche Bedeutung des Erkennens nicht wesentlich ab. Es wird da nur deutlicher zum Bewußtsein gebracht, daß die Erkenntnis nicht allein auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, sondern daß eine denkende Bearbeitung dieser dazu unerläßlich ist. Allein das unabhängige Bestehen des Erkannten gilt auch für die wissenschaftliche Forschung als selbstverständliche Voraussetzung.

Die tiefer eindringende Psychologie der Sinneswahrnehmung und des Urteilsaktes zeigt nun, daß die Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem erkannten Gegenstand oder Vorgang durchaus nicht

so einfach ist. Für den nicht philosophierenden Verstand gelten unsere Vorstellungen und Urteile einfach als Abbilder der vorgestellten und beurteilten Vorgänge. Für unsere sinnlichen Wahrnehmungen und für die anschaulichen Erinnerungsbilder, die besonders der Gesichtssinn in unserem Kopfe zurückläßt, trifft diese Auffassung ja ungefähr zu. Ich habe z. B. von dem Hause, in dem ich geboren bin, trotz jahrzehntelanger Abwesenheit von meinem Heimatsorte dennoch ein lebhaftes anschauliches Bild in meinem Bewußtsein und könnte jeden Augenblick eine Skizze der betreffenden Räumlichkeiten entwerfen. In solchen Fällen sind unsere Vorstellungen tatsächlich Abbilder. Unsere Denkarbeit bleibt aber bei solchen einzelnen Erinnerungen nicht stehen, weil aus solchen nur ein beschränktes Erkennen der Welt hervorgehen würde. Wir achten vielmehr auf die Gleichförmigkeiten der Dinge und Vorgänge, die wir wahrnehmen. Wir bilden Begriffe von Dingen, Eigenschaften und Zuständen, wir fällen Urteile, die nicht einzelne Vorgänge, sondern Regelmäßigkeiten des Geschehens zum Gegenstande haben. Solchen Ergebnissen der Denkarbeit entsprechen keine anschaulichen Bilder wirklicher, sinnlich wahrnehmbarer Vorgänge. Zwar pflegen sich beim Aussprechen von Wörtern, wie Tier, Pflanze, Tisch, Fenster, unbestimmte und fließende Vorstellungen einzustellen, allein diese entsprechen nicht dem Inhalt des durch die betreffenden Begriffe Gedachten; auch gibt es viele Begriffe und Urteile, die gar keine anschaulichen Bilder hervorrufen. Wenn wir vom Staat, von Recht und Sitte, von Verfassung und Vertrag sprechen, so stellen wir dabei gar nichts Konkretes vor. Man hat deshalb versucht, die Welt der Vorstellungen und Gedanken, da sie sehr oft durchaus nicht als Abbilder angesehen werden können, als ein System von Zeichen aufzufassen, die auf eine unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit hinweisen. Für manche Vorstellungen und Urteile trifft das ja sicher zu. Urteile, wie: es regnet, es schneit, es brennt, sind gewiß Zeichen von wirklichen Vorgängen. Wir erzeugen aber auch Vorstellungen und Gedanken, die ganz und gar Produkte unserer Eigentätigkeit sind und auf kein Objekt in der Außenwelt hinweisen. Wovon sollten z. B. Begriffe wie Vergleich, Gegensatz, Wissenschaft, Zeichen sein. Viel näher kommt man dem Verhältnis zwischen dem Denken und der von uns unabhängigen Wirklichkeit, wenn man die Vorstellungswelt als ein Mittel betrachtet, dessen wir uns bedienen, um uns in der Welt zu orientieren und um das Handeln darin möglich zu machen. Diese praktische Auffassung des menschlichen Denkens wird uns noch weiter unten beschäftigen. Jedenfalls zeigt die tiefer dringende Analyse des Erkenntnisprozesses, daß unser Vorstellen und Denken keineswegs ausschließlich durch die außer uns befindliche Wirklichkeit bestimmt wird. Unsere eigene physische und psychische Organisation arbeitet hier selbsttätig mit und geht dabei gar oft über das Gegebene hinaus. Im Fieber sehen wir Gestalten, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, und im Traume erleben wir Vorgänge, die wir beim Erwachen als nicht real erkennen. Auch im Fortspinnen unserer Gedanken erzeugen wir oft Gebilde, die weder Abbilder noch Zeichen, sondern unsere eigenen Schöpfungen sind. Wer sagt uns nun in jedem ein-

zelnen Falle, ob unsere Wahrnehmungen nicht Halluzinationen oder Traumbilder sind, wer entscheidet darüber, wie viel oder wie wenig Phantasieelemente sich in unsere Erinnerungsbilder eingeschlichen haben? Ja vielleicht sind alle unsere sogenannten Erkenntnisse nur unsere eigenen Erlebnisse und wir dürfen auf Grund derselben zwar von Veränderungen unserer Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte sprechen, haben aber gar kein Recht dazu, über Vorgänge etwas auszusagen, die sich unabhängig von uns abspielen. Aus diesen Fragen, die sich auf die Dauer nicht abweisen lassen, entstehen die philosophischen Erkenntnisprobleme.

Das radikalste und zugleich das grundlegende dieser Probleme besteht in der Frage, ob der Mensch die Fähigkeit besitzt, eine von ihm unabhängige Wirklichkeit zu erkennen und ob er das Recht hat, über die Existenz und die Beschaffenheit dieser Wirklichkeit objektive und allgemein gültige Aussagen zu machen. Die kritische Philosophie wirft also hier die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis auf. Der Sinn dieser Fragestellung ist folgender: Die aufblühende Mathematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hatte eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen, von denen man überzeugt war, daß sie unabhängig von aller Erfahrung (das heißt a priori), bloß durch die Kraft der reinen Vernunft gefunden wurden und dennoch für jede mögliche Erfahrung Geltung haben. *Kant* glaubte nun auch in der mathematischen Naturwissenschaft Erkenntniselemente zu finden, die nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern als Erzeugnis der reinen Vernunft angesehen werden und somit von vorneherein (a priori) gegeben sind. Dieser Gedanke regte ihn zu seiner „Kritik der reinen Vernunft“ an, in der der Versuch unternommen wird, die a priori gegebenen Erkenntnisbedingungen in ein System zu bringen. Das Ergebnis dieser bahnbrechenden Untersuchung ist dieses: Alle Objekte und Vorgänge, die wir als Gegenstand der Erfahrung antreffen, sind durch die in uns liegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit so wie durch eine bestimmte Zahl von Urfunktionen des Verstandes (Kategorien) geformt und objektiviert. Wir erkennen also die Welt nicht wie sie an sich ist, sondern nur so wie sie unserer Sinnlichkeit und unserem Verstande erscheint. *Schopenhauer* formuliert dieses Grundergebnis der kritischen Untersuchung in dem kurzen Satze: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Dieser philosophische Standpunkt heißt: kritischer Idealismus. Da sich die dazu führenden Erwägungen auf die Überzeugung stützen, daß es Erkenntnisse gibt, die a priori gegeben sind, so nennt man diese Richtung in neuerer Zeit auch Aprioriismus.

Mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, die von der kritischen Philosophie in dem eben dargelegten Sinne aufgeworfen wurde, verbindet sich naturgemäß die Absteckung der Grenzen des menschlichen Erkennens. *Kant* war hier besonders streng und betont immer wieder, daß die theoretische Vernunft ihre a priori gegebenen Funktionen nur auf das Gebiet der möglichen Sinneswahrnehmung anwenden dürfe und daß sie nicht befähigt sei, über Dinge,

die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Beschäftigung mit den Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen des Erkennens nennen wir Erkenntniskritik, und diese bildet einen der schwierigsten und zugleich wichtigsten Teile der Philosophie.

Die von *Kant* und seinen Anhängern gegebene Lösung ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Es gibt wieder viele Denker, die in Übereinstimmung mit dem nicht philosophierenden Verstande der Meinung sind, daß die Welt nicht bloß meine Vorstellung ist, sondern unabhängig von mir existiert und in ihrer wahren Beschaffenheit von mir erkennbar ist. Dieser Standpunkt heißt im allgemeinen Realismus, weil die Welt als real, als wirklich, nicht bloß als ideal, das heißt in der Vorstellung existierend angesehen wird. Der Realismus erkennt keine a priori gegebenen Erkenntnisse an, sondern stützt sich auf die Erfahrung, die er als einzige Erkenntnisquelle betrachtet. Er stellt sich daher dem Apriorismus entgegen als Empirismus (vom griechischen „empeiria" = Erfahrung). Einen wesentlichen Teil dieser Erfahrung bilden die durch eindringende Selbstbeobachtung ermittelten psychologischen Tatsachen des Erkenntnisvorganges und im Hinblick auf die Bedeutung, die der Realismus der Psychologie des Erkennens beilegt, nennt man diese Art der Bearbeitung des Erkenntnisproblems auch Psychologismus.

Aus dieser Betrachtungsweise entspringen neue Probleme. Der Idealismus und Apriorismus fragt nicht, woher die Erkenntnisse der reinen Vernunft stammen, sondern konstatiert ihr Dasein, betont ihre objektive Geltung und zieht daraus die logischen Konsequenzen. Der Realismus hingegen will wissen, aus welchen psychischen Quellen der Erkenntnistrieb hervorgeht, er will die Entwicklung des menschlichen Erkennens im einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit durch psychologische, durch historische und namentlich durch soziologische Forschung verfolgen und fragt schließlich auch nach den letzten Zielen des Strebens nach Wissen und Erkenntnis. Die Arbeit an diesen Problemen ist nicht mehr Kritik, sondern der Versuch, die tatsächliche Entwicklung des Erkenntnisprozesses psychologisch, historisch und soziologisch zu begreifen und in die großen Zusammenhänge des Menschenlebens einzuordnen. Wir bezeichnen diese Fragen nach dem Ursprung, nach der Entwicklung und nach den Zielen des menschlichen Erkennens als den Gegenstand der Erkenntnistheorie.

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik

Für den nicht philosophierenden Menschen war es von Anbeginn unzweifelhaft und ist es zum größten Teile noch heute, daß die Dinge seiner Umgebung unabhängig von ihm existieren, und daß sie so sind, wie sie ihm erscheinen. Dieser nicht nur vorphilosophische, sondern auch vorwissenschaftliche Standpunkt, diese vor jeder Reflexion über unser Erkenntnisorgan vorhandene und die großen

Massen noch immer beherrschende Denkrichtung nennt man den naiven Realismus. Es ist Realismus, weil man auf dieser Denkstufe die wahrgenommene und vorgestellte Außenwelt für selbständig existierend, für real hält, und es ist naiver Realismus, weil diese Anschauung nicht mit kritischer Erwägung herausgebildet, sondern weil sie als selbstverständliche Voraussetzung dem Denken und Handeln zugrunde gelegt wird. Man weiß es einfach nicht anders.

Der Standpunkt des naiven Realismus kann jedoch bei beginnender Reflexion nicht lange festgehalten werden. Schon die gewöhnlichen, fast alltäglichen Sinnestäuschungen erschüttern den Glauben an die unbedingte Richtigkeit unserer Wahrnehmungsurteile. Die Erfahrung, daß ein schief ins Wasser getauchter Stab nicht wirklich gebrochen ist, sondern nur gebrochen scheint, daß die in der Entfernung gesehenen Gegenstände in der Tat größer sind, als sie uns erscheinen, läßt nicht lange auf sich warten. Dadurch wird aber das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit unserer Sinne erschüttert und die philosophische Reflexion sieht sich nach anderen, sichereren Quellen der Erkenntnis um. Es ist begreiflich, daß man hier leicht in das andere Extrem verfiel und den Sinnen allzu wenig, dem Denken allzu viel Erkenntnisfähigkeit zuschrieb. Jedenfalls aber war das Eine sicher: Zum Zustandekommen unseres Weltbildes tragen zwei wesentlich verschiedene Faktoren bei. Der eine ist außer uns, selbständig, unabhängig und in gewissem Sinne beharrend, das ist der objektive Faktor. Der andere sind wir selbst, unsere Sinne, unser Denken, unser Fühlen. Dieser ist flüchtiger, veränderlicher Natur, es ist der subjektive Faktor. Der naive Realismus betrachtet die wahrgenommene und die erschlossene Welt als durchaus objektiv. Für ihn ist der subjektive Faktor noch nicht vorhanden. Mit der Konstatierung dieses subjektiven Faktors beginnt die Erkenntniskritik.

Ihre Entwicklung vollzieht sich nun in der Weise, daß zunächst gewisse Sinneseindrücke, wie Geschmack, Temperatur und Farbe, als bloß subjektiv erkannt werden. Dagegen behalten die Data des Tastsinnes noch lange ihre objektive Geltung, und erst in der neuesten Zeit hat man sich gesagt, daß Hart und Weich, Rund und Spitzig doch genau ebenso Sinnesdata sind wie Gerüche, Töne und Farben und daß sie demgemäß erkenntniskritisch dieselbe Behandlung erfahren müssen.

Viel später wurde auch an den Resultaten des abstrakten Denkens der subjektive Faktor konstatiert, nachdem lange alles, was der spekulative Geist erdacht, für objektive Wahrheit gegolten hatte. Hier war es vor allem *Kant*, welcher die Formen des Verstandes aufsuchte, vermöge welcher erst Erfahrung möglich werde. Daß wir Komplexe von Empfindungen als selbständige, beharrende Dinge auffassen, daß wir regelmäßig aufeinanderfolgende Ereignisse ursächlich verknüpft denken, das alles und noch manches andere, meint *Kant*, beruht auf ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Grundfunktionen unseres Verstandes. Mittels dieser Stammformen oder Kategorien formen wir den uns von außen gegebenen, an sich chaotischen Inhalt und erst dadurch wird Erfahrung möglich. In unserem Weltbild ist also alles

unserer Erkenntnis Zugängliche zunächst durch die angeborenen Formen der Sinnlichkeit, durch Raum und Zeit, dann aber durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Erkennbar und erfahrbar ist also nur der subjektive Faktor. Was von der Erfahrung übrig bleibt, wenn wir den subjektiven Faktor eliminieren, das ist das für uns vollständig unerkennbare „Ding an sich". Daß dieses „Ding an sich" selbständig und unabhängig von uns existiere, das ist für *Kant* allerdings ganz sicher, aber auch nur das. Der objektive Faktor existiert also, ist aber für uns ganz unerkennbar.

Diese von *Kant* noch zugegebene Existenz des Dinges an sich wird jedoch von neueren Denkern ebenfalls als ganz unbeweisbar, ja als undenkbar hingestellt. Auch die Existenz, sagen diese, ist nur eine Kategorie des Verstandes, und so ist jetzt ganz im Gegensatze zum naiven Realismus das Weltbild seines objektiven Faktors vollständig entkleidet.

Was wir von der Welt wahrnehmen und erschließen, was uns die wissenschaftliche Forschung darüber lehrt, das gilt nur von unseren Bewußtseinsinhalten. Wenn wir das menschliche Bewußtsein wegdenken, so schwindet mit ihm alles, was seinen Inhalt bildet, und das ist die ganze Welt. Himmel und Erde, Wasser und Land, Berg und Tal sind nur unsere Vorstellungen, und wer behauptet, daß es eine von unserem Bewußtsein unabhängige Außenwelt gebe, der behauptet etwas Unbeweisbares, Widerspruchsvolles.

Diese dem naiven Realismus ganz entgegengesetzte Denkrichtung führt im allgemeinen den Namen Idealismus. Die Welt ist danach nur Bewußtseinsinhalt oder wenigstens nur insofern erkennbar, als sie Bewußtseinsinhalt ist. Innerhalb dieser Richtung unterscheidet man mehrere Schattierungen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien. Zuvor müssen wir uns jedoch mit der hier üblichen Terminologie vertraut machen.

Was als Bewußtseinsinhalt gegeben ist oder nur als solcher betrachtet wird, das heißt immanent. Was über das Bewußtsein hinausgeht und unabhängig davon besteht, das ist transzendent oder auch extramental. Der strenge Idealist glaubt also nur an eine immanente Welt, gibt hingegen eine transzendente oder extramentale keineswegs zu.

Wesentlich verschieden von dem Transzendenten ist jedoch das Transzendentale, womit *Kant* besonders gerne operiert. *Kant* nennt „alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, soferne diese a priori möglich sein soll, beschäftigt" (Krit. d. r. Vernunft, Einleitung zur 2. Aufl.), III, 49 (Hartenstein). Der transzendentale Idealismus *Kants* behauptet also, daß es gewisse Stammformen der Sinnlichkeit und des Verstandes gibt, welche nicht durch Erfahrung entstehen, sondern vor aller Erfahrung da sind und durch die Gestaltung des auf sie wirkenden Dinges an sich erst Erfahrung möglich machen. Diese Anschauung ist also insoferne noch Realismus, als sie die unabhängige, extramentale oder transzen-

dente Existenz des Dinges an sich zugibt. Erkennbar jedoch ist für uns nur die Erscheinung oder das Phänomenon, weshalb diese Anschauung auch Phänomenalismus genannt wird.

Dagegen behauptet der immanente Idealismus, der sich in letzter Zeit auch immanente Philosophie nennt, daß die Existenz der Außenwelt sich darin erschöpfe, daß dieselbe Inhalt des menschlichen Bewußtseins sei. Hier wird gar nichts Transzendentes, gar nichts Extramentales zugegeben. Wer eine vom Bewußtsein unabhängige Welt behauptet, der verdoppelt, so argumentieren die Idealisten, in ganz unberechtigter Weise die Welt. Insoferne diese Weltanschauung dazu führt, daß jeder Denker nur sich und seinen Bewußtseinsinhalt als gegeben anerkennt, pflegt man diese Anschauung auch Solipsismus (solus = allein, ipse = selbst) zu nennen.

Vertreter dieser strengen Auffassung sind die sogenannten Neukantianer *Schuppe, Rehmke, v. Leclair, Schubert-Soldern* u. a.

Mit dem Phänomenalismus verwandt ist auch der sogenannte Positivismus. Die Wissenschaft soll ohne Rücksicht auf die letzten Gründe alles Seins, welche unerkennbar bleiben müssen, das Gesetzliche der Erscheinung erforschen, um die Ereignisse beherrschen zu lernen. Schöpfer dieser Richtung ist *Auguste Comte* (1798—1857) in Frankreich, Anhänger in gewissem Sinne *John St. Mill* in England und *Ernst Laas* in Deutschland *).

In den letzten Jahrzehnten sind noch andere Richtungen des kritischen Idealismus zutage getreten, die weniger die Idealität der Außenwelt, sondern mehr den apriorischen, das heißt nicht der Erfahrung entstammenden Charakter aller sicheren Erkenntnis betonen und sich besonders entschieden gegen den Psychologismus (s. oben S. 45) wenden. *Herrmann Cohen* und *Paul Natorp* (Begründer der Marburger Schule) suchen auf der Grundlage *Kants* und des im *Kant*schen Sinne umgedeuteten Platonismus ein auf reines Denken gegründetes System zu gewinnen. *Cohen* hat dieses System durch gründliche Bearbeitung des Kantianismus vorbereitet und dann in drei selbständigen Werken („Logik der reinen Erkenntnis", „Ethik des reinen Willens", „Ästhetik des reinen Gefühls") vorgelegt. In bezug auf die Erkenntnislehre, die uns hier allein angeht, verwirft *Cohen* die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnisquelle und schreibt dafür dem reinen Denken die Fähigkeit zu, das Sein zu erzeugen. *Cohen* gründet seine Theorie auf die Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft, die nur durch unanschauliches Denken zur Feststellung der wahren Realität gelangt. Kraftvolle und energische Denkarbeit, die überall an der konkreten Wissenschaft orientiert ist, zeichnen seine Arbeiten aus, von denen auch derjenige viel lernen kann, der auf einem anderen Standpunkte steht. *Natorp* versucht diese Grundsätze auf die Grund-

*) In der allerjüngsten Zeit hat sich in Deutschland eine Gesellschaft für positivistische Philosophie gebildet, die es sich zur Aufgabe macht, auf dem Boden der Erfahrung eine Weltanschauung aufzubauen, die den Ergebnissen und Methoden der Wissenschaft gerecht wird und doch das Einheitsbedürfnis der menschlichen Natur befriedigt. Angeregt wurde die Gründung durch *Joseph Petzoldt.*

legung der Psychologie und Pädagogik anzuwenden und hat sich besonders eifrig um die kantianisierende Auslegung *Platons* bemüht. Der Marburger Schule gehört eine Anzahl jüngerer Forscher an, von denen besonders *Ernst Cassirer* zu nennen ist, dessen philosophiegeschichtliche Arbeiten sehr bedeutend sind. *Wilhelm Windelband* und *Heinrich Rickert* haben mit Anlehnung an *Fichte* einen „teleologischen Kritizismus" begründet, der eine apriorische Wertlehre herauszuarbeiten sucht. Das Wahre, das Gute und das Schöne sollen als a priori gegebene Werte aufgefaßt werden, deren objektive und absolute Geltung die Philosophie darzutun und herauszuarbeiten hat. Dieser Richtung steht auch *Hugo Münsterberg* nahe. Gemeinsam ist allen diesen Denkern die Überzeugung, daß in der reinen Vernunft a priori Grundsätze gegeben sind, die es ermöglichen, zu objektiven, überindividuellen Aufstellungen zu gelangen, die über allen psychologischen Konstatierungen stehen und durch psychologische Untersuchungen weder bestätigt noch widerlegt werden können.

Gegenüber diesen idealistischen Richtungen erhebt nun wieder der Realismus sein Haupt. Gewiß, das muß jeder wissenschaftlich Denkende zugeben, darf man nicht bei dem naiven Realismus stehen bleiben. Aber wenn man dem subjektiven Faktor in unserem Weltbild auch völlig gerecht wird, so bleibt doch noch ein erheblicher objektiver Rest, und die Existenz einer von uns unabhängigen, aber auf uns wirkenden Außenwelt läßt sich trotz alledem beweisen oder bleibt wenigstens die Annahme, die nicht nur den gesunden Menschenverstand, sondern auch das philosophische Denken am meisten befriedigt. Diese erkenntniskritische Denkrichtung nennt man den kritischen Realismus.

Mit den verschiedenen Richtungen des kritischen Realismus werden wir uns weiter unten bei der Erörterung des Problems vom Ursprung der Erkenntnis zu beschäftigen haben. Jetzt gilt es, die Argumente des Idealismus kennen zu lernen und zu prüfen.

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus

Die Ansicht, daß die mich umgebende Welt nur meine Vorstellung ist, daß alles, was ich durch Wahrnehmen oder durch Denken von der Welt zu erkennen glaube, ihr nicht an sich zukommt, sondern nur als mein Bewußtseinsinhalt gelten darf, hat etwas für den nicht philosophierenden Verstand ungemein Befremdliches. Unsere ganze praktische Weltanschauung beruht ja auf der Annahme oder vielmehr auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das, was ich sehe und greife, wirklich besteht und auch dann besteht, wenn ich es nicht wahrnehme.

Die historische Entwicklung macht die Ansicht von der Idealität der Außenwelt allerdings etwas begreiflicher. Man sieht leicht ein, daß unser physischer und psychischer Organismus sich beim Zustandekommen des Weltbildes nicht bloß aufnehmend oder rezeptiv verhält. Vielmehr sind es gerade seine Reaktionen auf die äußeren Reize, seine eigenen Tätigkeiten, durch welche überhaupt ein Weltbild

zustande kommt. Infolgedessen wird es klar, daß wir selbst, das heißt unsere leibliche und seelische Organisation viel beibringen zum Zustandekommen der Erfahrung. Noch begreiflicher und im einzelnen verständlicher wird dies, wenn wir uns ein wenig in der psychologischen Analyse üben.

Betrachte ich z. B. den Tisch, an dem ich jetzt arbeite, so ist derselbe für den naiven Realismus eine viereckige, gelb angestrichene Holzplatte, die auf vier Füßen ruht. Gehe ich jedoch etwas genauer auf die Einzelheiten dieser Wahrnehmung ein, so sehe ich, daß zunächst die Farbe nur als meine Empfindung existiert. Die Gestalt des Tisches kommt mir durch einen Komplex von Netzhaut- und Muskelempfindungen des Auges zum Bewußtsein, und die Härte sowie die Glätte sind doch, genau besehen, nur Tastqualitäten. Es ist demnach der anfangs ganz objektive Tisch zu einem Komplex subjektiver Empfindungsqualitäten geworden. Jetzt fragt es sich noch, inwiefern dieser Komplex mir als eine Einheit, als ein Ding erscheint, dessen Eigenschaften eben jene Empfindungsqualitäten sind. Frage ich, was übrig bleibt, wenn ich Farbe, Gestalt, Härte, Glätte dem Tisch wegnehme, so wird man jedenfalls in Verlegenheit sein und schwerlich etwas angeben können. Wenn es sich nun zeigt, daß auch diese Zusammenfassung von Empfindungskomplexen zu einheitlichen Dingen in der psychischen Organisation des Menschen begründet ist, dann wird, so scheint es, der ganze Tisch tatsächlich zur bloßen Erscheinung, zum Bewußtseinsinhalt, von dem man durchaus nicht behaupten kann, daß er unabhängig von meinem Bewußtsein existiere.

In derselben Weise kann ich von jedem Dinge meiner Umgebung beweisen, daß es ein Empfindungskomplex ist, der durch eine bestimmte Organisation meiner Natur zu einer Einheit zusammengefaßt wird.

Wollte man nun die Entdeckungen der Physik dazu benützen, um das Subjektive vom Objektiven zu scheiden, so würde das gegenüber einem Idealisten strenger Observanz nichts helfen. Was wir als Licht empfinden, könnte man einwenden, das sind ja in Wirklichkeit Schwingungen des Äthers, und die Töne sind Schwingungen der Luft. Farben und Töne sind nur subjektiv vorhanden, aber unabhängig von jedem Auge und Ohr bestehen jene Vibrationen, welche die Physik als objektive Ursache jener Empfindungen erkannt hat. Darauf würde der Idealist antworten: Die Schwingungen der Luft und des Äthers bleiben doch auch immer nur g e d a c h t e Schwingungen, die unter günstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar gemacht werden können. Auch hier ist also der subjektive Faktor keineswegs eliminiert und auch diese „objektiven" Ursachen unserer Empfindungen bleiben Bewußtseinsinhalte.

Es scheint also wirklich ganz unmöglich, in unseren Erkenntnissen einen wirklich objektiven, vom wahrnehmenden und denkenden Subjekt ganz unabhängigen Faktor nachzuweisen. Wo sich eine Scheidung von objektiver Ursache und subjektiver Wirkung zu ergeben scheint, da zeigt es sich immer, daß auch die „objektive" Ursache nur als Bewußtseinsinhalt gegeben ist.

Eine kräftige Unterstützung erhielt der strenge Idealismus noch durch die moderne Sinnesphysiologie. *Johannes Müller* hat in seinem bekannten Gesetze von den spezifischen Sinnesenergien die Tatsache formuliert, daß unsere Sinnesnerven, wie immer man sie reizt, immer nur in einer und derselben Weise reagieren.

Reizt man z. B. den Gesichtsnerv (Nervus opticus) durch Druck oder durch einen elektrischen Strom, so entstehen ebenso Farbenempfindungen, wie wenn er durch Licht gereizt wird. Wenn wir also eine Sinnesempfindung haben, so ist es auf Grund dieses Gesetzes nicht einmal sicher, ob ein objektiv vorhandener Gegenstand oder ob irgend ein anderweitig im Sinnesnerven hervorgerufener Vorgang die Ursache dieser Empfindung ist.

Solange ich als einzelner Mensch der Welt gegenüberstehe, solange scheint es ganz unwiderleglich, daß die Welt nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben sei. Das Sein oder Esse der von mir wahrgenommenen Dinge besteht lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (percipi). So formuliert *G. Berkeley* kurz und präzise den Standpunkt des Idealismus. Die Annahme einer transzendenten, extramentalen Welt ist, so scheint es, etwas durchaus Willkürliches, Überflüssiges, Unbeweisbares. Hervorragende Naturforscher, wie *Helmholtz* und *Meynert* und in gewissem Sinne auch *Mach*, haben es ausgesprochen, daß die Wissenschaft sich mit der Erforschung des Gesetzlichen in der Erscheinung begnügen müsse und die objektive Natur der Vorgänge nicht beweisen könne. *Meynert* hat es sogar als Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealität der Welt denken zu können.

Wir wollen nun daran gehen, die Stichhältigkeit dieser Argumente zu prüfen.

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus

Die im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden geleistete Denkarbeit, welche zu der Ansicht führt: das Sein der wahrnehmbaren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden (esse = percipi, *Berkeley*), oder die Welt ist meine Vorstellung (*Schopenhauer*), hat tief hineingeleuchtet in die Natur des menschlichen Erkennens und hat seinen Geltungsbereich abgegrenzt. Die Tatsache der Sinnestäuschungen hat schon im Altertum den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der Sinne erschüttert. Dagegen wurde lange Zeit hindurch dem abstrakten Denken die Fähigkeit zugesprochen, das wahre, das objektive Wesen aller Wirklichkeit zu erfassen, und man hat an die Ergebnisse dieser spekulativen Denkarbeit Jahrhunderte lang fest geglaubt. Durch *Berkeley, Hume* und *Kant* ist dann auch die subjektive Natur unserer Denkformen erkannt und auf Grund dessen nur die Erscheinung als erkennbar, das hinter der Erscheinung liegende Ding an sich als unerkennbar bezeichnet worden.

Bis zu diesem Punkte muß das Resultat der Erkenntniskritik rückhaltlos anerkannt werden. Nur muß man, um sich vor groben Miß-

verständnissen zu bewahren, die bei so abstrakten und in vieler Beziehung fremdartigen Gedankenreihen nur zu leicht unterlaufen, genau unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung.

Unter Schein verstehen wir einen Anlaß zu Vorstellungen, welche zu unrichtigen Urteilen führen. Der Sinnenschein, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, besteht also in dem äußeren Eindrucke, den die Dinge auf unsere Sinne machen, insofern dieser Eindruck zu unrichtigen Urteilen führt. Als unrichtig gelten uns die Urteile dann, wenn sie durch nachträgliche Wahrnehmungen oder Überlegungen berichtigt werden, wenn die Voraussagen sich nicht erfüllen, welche auf die durch den Schein veranlaßten Urteile gegründet wurden. Ein Beispiel mag dies erläutern.

Der schief ins Wasser getauchte Stab scheint unserem Auge gebrochen, das heißt er veranlaßt uns zu dem Urteile: der Stab ist gebrochen. Ziehen wir den Stab nun heraus, so hat er seine Geradlinigkeit behalten, und wir urteilen, er sei jetzt nicht gebrochen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit vorhanden, daß das Wasser den Stab breche. Da überzeugen wir uns durch Betasten des eingetauchten Stabes, daß auch im Wasser der Bruch des Stabes durch unseren Tastsinn nicht konstatiert werden kann. Die höhere Glaubwürdigkeit, die wir dem Tasturteil entgegenbringen, veranlaßt uns nun zu urteilen: der Stab ist nicht gebrochen, er scheint nur so. Wenn wir dann die Brechungsgesetze des Lichtes kennen lernen, so finden wir auch diesen Schein des Gebrochenseins begründet, und die Sache ist erledigt. Wir haben ein nächstesmal denselben Sinneseindruck des gebrochenen Stabes, lassen unser Urteil aber nicht mehr dadurch täuschen.

Etwas wesentlich anderes verstehen wir aber unter Erscheinung. Die Erscheinung ist die Welt, wie sie sich unseren Sinnen darbietet, und im weiteren Sinne auch, wie sie von uns gedacht wird. Unter Erscheinung verstehen wir nicht bloß den ersten, flüchtigen, äußeren Eindruck, nicht nur das Blendwerk, das sich an unsere Sinne drängt, sondern die unserer Erkenntnis zugängliche Seite der Welt. Insofern die Welt für uns erkennbar ist, insofern ist sie Erscheinung. Die Erscheinung trügt nicht wie der Schein, der Ausdruck erinnert nur daran, daß die Erscheinung vielleicht auf etwas hinweist, das hinter ihr steht und ihr wahres Wesen ausmacht.

Die einschneidende Frage der Erkenntniskritik ist nun die, ob wir berechtigt sind, aus der uns allein zugänglichen Erscheinung auf eine ihr zugrunde liegende Wesenheit zu schließen, die unabhängig von uns besteht, mag sie nun erkennbar sein oder nicht. *Kant*, der den hier entwickelten Begriff der Erscheinung zum erstenmal in seiner vollen Tiefe erfaßt hat, *Kant*, der in unser Erkenntnisorgan die Sonde der Analyse so tief eingeführt hat, wie keiner vor ihm, hat diese Frage entschieden bejaht. Trotz mancher Stellen, in denen er das Ding an sich zu einem bloßen Gedanken herabsetzt, ist es seine endgültige Überzeugung, daß aller Erscheinung ein Reales, ein unabhängig vom erkennenden Subjekte Bestehendes zugrunde liege. Mit *Kant* wird diese Frage auch bejaht von unserem innersten und tiefsten Gefühl, das sich mit aller Kraft gegen ihre Verneinung sträubt. Wenn

wir einen Gegenstand mit unseren Sinnen wahrnehmen, so stehen wir unter einem Zwange, den wir als äußeren Zwang zu bezeichnen nicht umhin können. Wir sehen, wie derselbe Zwang von unseren Mitmenschen empfunden wird, und können niemals glauben, daß die wahrgenommenen Dinge verschwinden, wenn kein Mensch sie wahrnimmt.

Trotzdem aber besitzt, wie wir oben sahen, die Argumentation des strengen Idealismus der Neukantianer eine große logische Kraft. Solange ich und meine Umgebung einander allein gegenüberstehen, solange läßt sich gegen den Beweis der Idealisten, daß die Welt mein Bewußtseinsinhalt sei, nichts Stichhältiges einwenden. Hier entsteht nun in dem Bewußtsein des ernstlich um eine widerspruchslose Weltanschauung bemühten Denkers ein auf die Dauer unerträglicher Zustand. Die unerbittliche Logik weist jeden Schritt ins Extramentale als unerlaubt zurück. Unser innerstes Lebensgefühl aber kann und will sich bei der Vorstellung von der Idealität der Außenwelt nicht beruhigen. Dieser Widerspruch des Fühlens darf jedoch dem Philosophen nicht genügen. Was er als unwahr empfindet, das muß er auch als unwahr erweisen können.

Dieser Beweis läßt sich am leichtesten und verständlichsten so führen, daß man die These des strengen Idealismus „Die Welt ist mein Bewußtseinsinhalt" konsequent zu Ende denkt. Es ergibt sich nämlich dann die unerbittliche Folgerung, daß ich, der idealistische Denker, ganz allein als wirklich existierend übrig bleibe, während die ganze Welt nur dadurch und nur darin besteht, daß sie mein Bewußtseinsinhalt ist. Mein Leib nicht nur, sondern auch alle meine Mitmenschen haben ihre selbständige Existenz verloren und sind zu meinem Bewußtseinsinhalt geworden. Wir haben diesen Standpunkt oben als Solipsismus bezeichnet und können nun sagen, der erkenntniskritische Idealismus führt, soweit er die Phänomenalität der Welt zu seinem Lehrinhalt hat, unbedingt zum Solipsismus. Diese Ansicht, daß ich allein auf der Welt wirklich existiere, ist nun nicht allein praktisch undurchführbar, sondern bedeutet auch, rein theoretisch genommen, eine derartige Ungeheuerlichkeit und Absurdität, daß die meisten Vertreter des Idealismus davor zurückscheuen, diese Konsequenz auf sich zu nehmen und mit Hilfe von dialektischen oder metaphysischen Konstruktionen darüber hinwegzukommen suchen. Besondere Schwierigkeiten macht für den Solipsisten das sogenannte „Du-Problem". Dieses besteht darin, daß der Solipsist seinem Mitmenschen kein Bewußtsein beilegen darf, weil dieser Mitmensch dadurch ein selbständiges Wesen wird, dessen Existenz sich dann nicht mehr darin erschöpfen würde, daß er Bewußtseinsinhalt eines anderen ist. Der Mitmensch, der Bewußtsein hat, bekommt dadurch auch selbst Bewußtseinsinhalt und wird so zu einem von mir unabhängigen Bewußtseinszentrum. Anderseits will doch kein Philosoph sich ernstlich zu der absurden Annahme versteigen, daß er selbst ein vorstellendes und denkendes Wesen sei, während alle anderen Menschen nur mechanische Automaten sein sollen. Die Vertreter des Idealismus

suchen deshalb die verschiedensten Auswege aus diesem Dilemma. Nur ganz vereinzelte Denker haben den Mut gehabt, mit dem Solipsismus Ernst zu machen. Ich habe in meinem Buche „Der kritische Idealismus und die reine Logik", S. 21—67, diese Darstellungen und Argumente sowie auch die Auswege und Ausflüchte der Idealisten ausführlich besprochen und als unhaltbar zu erweisen versucht. Indem ich den Leser auf diese Ausführungen verweise, glaube ich hier sagen zu können, daß der erkenntniskritische Idealismus, insofern er die bloße Phänomenalität der Außenwelt behauptet, dadurch als widerlegt gelten kann, daß er unbedingt zum Solipsismus führt.

Dies haben denn auch die meisten Vertreter des Idealismus stillschweigend dadurch zugegeben, daß sie ihre Denkarbeit nicht mehr auf den Nachweis der Phänomenalität der Welt richten, sondern ein anderes Merkmal des Kritizismus zur Hauptsache machen. Wir haben bereits oben gesagt, daß jeder kritische Idealismus zugleich Apriorismus ist. Darunter verstehen wir die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus durch unanschauliches Denken unabhängig von der Erfahrung objektive und allgemein gültige Erkenntnisse zu gewinnen. Diese dem reinen Denken zugeschriebene Kraft weiter zu entwickeln, ihren Anteil an den Ergebnissen der positiven Wissenschaft, besonders der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen herauszuarbeiten und so zu einer kritischen Grundlegung der menschlichen Erkenntnis zu gelangen, das ist die Aufgabe, die von den Idealisten neukantianischer Richtung der kritischen Philosophie gestellt wird. Richtunggebend sind hier die Arbeiten *Hermann Cohens* und der von ihm begründeten Marburger Schule *). *Cohen* übernimmt von *Kant* nichts anderes als nur die „transzendentale Methode", das heißt das Aufsuchen der apriorischen Elemente in unseren wissenschaftlichen Erkenntnissen, geht aber in der Anwendung dieser Methode weit über *Kant* hinaus. So gibt *Cohen* keineswegs zu, daß dem reinen Denken sein Stoff von der Sinnlichkeit geliefert werde, woran *Kant* streng festgehalten hatte. Das reine Denken ist vielmehr selbstschöpferisch und erzeugt infolge der ihm innewohnenden Zeugungskraft selbst die realen Gegenstände der Wissenschaft. Als lehrreiches Beispiel benutzt hier *Cohen* den Begriff des Unendlich-Kleinen oder des Differentials, mit dessen Hilfe die Mathematik die Gesetze des kosmischen Geschehens, soweit sie mechanisch sind, erkannt und berechnet hat. Dieses wichtige Denkmittel stammt nicht aus der Anschauung, sondern ist durch reines Denken geschaffen worden. Erst dadurch, daß man die Größen und die Bewegungen in diese unendlich kleinen Teile zerlegt hat, sind sie zu realen und erkennbaren Gegenständen geworden. Man wird nun, meint *Cohen,* bei allen wissenschaftlichen Erkenntnissen finden, daß nur die im reinen Denken erzeugbaren Vorgänge es sind, die diesen Erkenntnissen Objektivität und Allgemeingültigkeit sichern. Damit wird aber das Denken zum eigentlichen Schöpfer des Seienden und „Nur das Denken selbst kann

*) Eine vortreffliche Übersicht über die kritischen und systematischen Leistungen *Cohens* enthält das ihm zu seinem siebzigsten Geburtstage gewidmete Festheft der Zeitschrift „Kantstudien", XVII, 3, 1912.

erzeugen, was als Sein gelten darf". (*Cohen,* Logik der reinen Erkenntnis, S. 17.)

Mit großer Kraft, mit hohem Mut und mit rücksichtsloser Konsequenz verteidigt und entwickelt *Cohen* diese schöpferische Fähigkeit des reinen Denkens und eine nicht geringe Zahl von Anhängern und Schülern erblickt in diesen Gedankengängen eine neue, überaus fruchtbare Grundlegung der Philosophie. Gegen diesen idealistischen Apriorismus ist nun allerdings der Einwand des Solipsismus gegenstandslos. In jedem einzelnen Menschen wohnt ja diese überindividuelle reine Vernunft, die der Philosoph herausstellt und zum Bewußtsein bringt. Allein zwei andere, schwerwiegende Einwände erheben sich gegen diesen Apriorismus, die sich kaum dürften widerlegen lassen. Es ist nämlich erstens durchaus nicht erwiesen, daß in den Ergebnissen der exakten Wissenschaften der von Außen gegebene Empfindungsstoff eine so geringe Rolle spiele. Wenn auch die denkende Bearbeitung das meiste leistet, so ist dieser Bearbeitung doch durch die Art der Sinnesaffektion die Richtung gegeben. Zweitens aber vermag der Apriorismus nicht auf dem Boden der Erkenntniskritik stehen zu bleiben, sondern wird zu Aufstellungen gedrängt, die ins Unerfahrbare, ins Transzendente, ins Metaphysische führen. Die Frage läßt sich nämlich nicht abweisen, woher das reine Denken stammt, und wie es zu seiner Schöpferkraft kommt. Die Ergebnisse und Fortschritte der positiven Wissenschaften können diese Frage weder beantworten, noch aus der Welt schaffen. Diese Fortschritte ließen sich ja auf die stets wachsende Erfahrung zurückführen, die von unserem Verstande stets besser geordnet und gedeutet wird. Eine solche Auffassung dürfte den meisten sogar als die wahrscheinlichere und näherliegende erscheinen. Eine derartige Erklärung würde jedoch dem Grundsatze des Apriorismus zuwiderlaufen. Man muß also in der Struktur des Menschengeistes irgend etwas ursprünglich Gegebenes annehmen, das ihn zu seinem schöpferischen Denken befähigt. Er besitzt diese Gabe vielleicht, weil er ein Teil des göttlichen Geistes ist. Ich muß offen sagen, daß ich persönlich in solchen Hypothesen nichts Unwissenschaftliches sehe, jedenfalls aber sind derartige Begründungen nicht mehr erkenntniskritisch, sondern metaphysisch und dogmatisch. Eine latente Metaphysik steckt aber in jedem Apriorismus. Darauf habe ich auf dem Heidelberger Philosophenkongreß bereits hingewiesen *), und das hat auch jüngst einer der angesehensten Vertreter des Apriorismus zugegeben. *Windelband,* der einen Apriorismus anderer Art vertritt, sagt in der oben zitierten Abhandlung über die Prinzipien der Logik (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I., S. 4), es sei begreiflich, daß die metalogische Spekulation keinen anderen Weg einschlagen kann, als den einer spiritualistischen Metaphysik.

Ein charakteristisches Merkmal des Apriorismus ist ferner seine entschiedene Gegnerschaft gegen jede psychologische Aufhel-

*) Verhandlungen des 3. internationalen Kongresses für Philosophie in Heidelberg, 1908, S. 806 ff.

lung des Erkenntnisprozesses. Manche Vertreter dieser Richtung gehen darin so weit, daß sie jeden Psychologismus nicht nur aufs schärfste bekämpfen, sondern diesen Standpunkt als eine philosophische Minderwertigkeit, als einen intellektuellen Defekt betrachten. Dadurch aber versperren sie sich und anderen den Weg zu wirklich fruchtbringenden Untersuchungen. Hier liegt, glaube ich, eine Selbsttäuschung der kritischen Idealisten vor. Schließlich gründen sich ihre Behauptungen und Darlegungen doch auf nichts anderes, als auf ihre eigenen, tief innerlichen Denkerlebnisse. Das aber sind in letzter Linie doch immer wieder psychologisch gefundene Tatsachen. Wenn es einem hervorragenden Denker dann gelingt, eine Schule zu gründen, dann bestärken sich die Anhänger gegenseitig in ihren Überzeugungen und das individuelle psychische Erlebnis wird zu einer seelischen Verdichtung, die objektive Geltung zu haben scheint. Der Anti-Psychologismus der Aprioriker steht also mit ihrem eigenen Verfahren im Widerspruch und wirkt überdies bahnsperrend, da er die wichtigsten Probleme, welche die psychologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses zutage fördern könnte, verhüllt und verdeckt.

Der erkenntniskritische Idealismus vermag also weder in seiner phänomenalistischen, noch in seiner apriorischen Richtung eine befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems zu geben. Der Phänomenalismus nicht, weil er, wie gezeigt wurde, zum Solipsismus führt. Der Apriorismus nicht, weil er der sinnlichen Wahrnehmung nicht gerecht wird, weil er auf uneingestandenen metaphysischen Voraussetzungen beruht und dadurch dogmatisch wird, und endlich auch deshalb nicht, weil er durch seine Gegnerschaft gegen die Psychologie das Denken vollkommen isoliert, aus dem Lebenszusammenhang reißt und so die wichtigste Quelle der Aufklärung über das Wesen, die Entstehung und Bedeutung der menschlichen Erkenntnis verstopft und verschüttet.

Es fragt sich nun, wie eine solche, dem gesunden Menschenverstand widerstrebende, im praktischen Leben auch für den Idealisten nicht durchführbare Deutung des Erkenntnisprozesses entstehen konnte. Wir haben bereits oben gesehen, daß die Erkenntniskritik mit der Konstatierung des subjektiven Faktors beginnt, und daß im Laufe ihrer Entwicklung dieser subjektive Faktor immer größer und größer erschien, bis endlich der objektive Faktor ganz eliminiert wurde.

Daß dies geschehen konnte, gründet sich auf eine Tatsache, die ich schon anderswo hervorgehoben habe *). Alle Triebe des Menschen haben eine Tendenz, sich weiter zu entwickeln, als es die Lebenserhaltung selbst fordert. Der Erkenntnistrieb ist, wie wir unten zeigen werden, aus dem Selbsterhaltungstrieb entstanden, hat sich aber weiter entwickelt und nach und nach das gewaltige Gebäude der theoretischen Wissenschaft errichtet. Es kann nun vorkommen, daß einzelne Organe und Funktionen unseres Organismus durch übermäßige Betätigung sich auf Kosten der anderen Organe und Funktionen so weit entwickeln, daß dadurch eine Schädigung des Ganzen entsteht. Wir sprechen dann von einer Hypertrophie des betreffenden Organes oder der be-

*) Vgl. *Jerusalem,* Urteilsfunktion, S. 232.

treffenden Funktion. So gelangen z. B. bei leidenschaftlichen Turnern oft einzelne Muskeln zur Hypertrophie. Der erkenntniskritische Idealismus hat nun die abstrakte Spekulation einseitig gepflegt, hat das Denken isoliert, aus seinem Lebenszusammenhang herausgerissen und so immer mehr positive Erkenntnisse aus der eigenen Vernunft herauszuspinnen versucht. Ohne Rücksicht auf die anderen seelischen Vorgänge betrachtete er das theoretische Denken als die allein maßgebende Funktion und stellt sich somit dar als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes. Diese durchaus ungesunde, das Erkenntnisorgan und die gesamte geistige Entwicklung schädigende Hypertrophie muß zur Rückbildung gebracht werden. Es ist deshalb höchste Zeit, daß wir zur Anschauung des gesunden Menschenverstandes zurückkehren, die Welt mit den Menschen, die darin wohnen, als selbständig und unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Wesenheiten betrachten, der Erfahrung ihr Recht werden lassen und das Erkennen als einen Teil des Lebens erfassen lernen, des Lebens, dem die Erkenntnis entspringt und dem sie zu dienen berufen ist. Das aber ist der Standpunkt des kritischen Realismus.

§ 21. Der kritische Realismus

Der kritische Realismus nähert sich der Anschauung des gesunden Menschenverstandes. Er unterscheidet sich vom naiven Realismus, indem er den Glauben an die reale Existenz der wahrgenommenen Welt nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sich diesen Glauben durch Überwindung der Gegenargumente erarbeitet und denselben nach den Forderungen der Erkenntniskritik modifiziert.

Vom Standpunkte des kritischen Realismus sind die Vorgänge in der Natur und im menschlichen Bewußtsein objektiv vorhanden und existieren ganz unabhängig vom erkennenden Subjekte. Was wir mit objektiver Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wahrnehmend und denkend erkennen, das ist ein Produkt aus einem objektiven, von uns unabhängigen Faktor und unserer eigenen physischen und psychischen Organisation. Die Data unserer Sinne sind auch für den kritischen Realismus nur Erscheinung, aber sie sind Erscheinung von etwas Wirklichem, selbständig Existierendem. Das Blatt ist grün, heißt im Sinne des kritischen Realismus soviel als: Dieses Blatt besitzt die Eigenschaft, in einem menschlichen Auge unter entsprechender Beleuchtung die Farbenempfindung Grün hervorzurufen. Grün ist ohne ein Auge, das sieht, ganz inhaltslos, allein die Bedingungen zur Grünempfindung bleiben auch ohne Licht und Auge bestehen. Diese Bedingungen kommen dem Blatte objektiv zu.

Der kritische Realismus sagt nicht wie der naive: Die Dinge sind so, wie sie uns erscheinen, sondern er sagt: Sie sind auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens, und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Wie dieselben Vorgänge einem anders organisierten Wesen erscheinen mögen,

das ist allerdings nicht auszuklügeln, allein es läßt sich gar nicht sagen, wie gleichgültig das für uns ist. Das „Ding an sich" *Kants* ist also nicht vollständig unerkennbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar, und die Forschung ist bemüht, immer neue Seiten zugänglich zu machen.

Die Röntgen-Strahlen waren für das Auge unerkennbar, und doch ist ihre Existenz durch ihre so merkwürdige Wirkung erkannt worden. So werden gewiß noch viele in der Natur vorhandene Kräfte ihr Dasein dem Forscher durch ihre Wirkungen verraten und damit werden neue Seiten des „Dinges an sich" der Menschheit offenbar werden.

Der kritische Idealismus läßt die Fragen nach der Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis unerörtert, weil es ihm um die Festlegung der Bedingungen ihrer objektiven Geltung und um die Betonung ihres apriorischen Charakters zu tun ist. Der kritische Realismus hingegen läßt kein a priori gelten, sondern stützt sich ganz auf die Erfahrung und ist, wie bereits gesagt wurde, deshalb zugleich Empirismus. Hier erhebt sich nun die Frage, aus welchen Elementen Erfahrung b e s t e h t und e n t s t e h t, wie sie sich weiter entwickelt, in welchem Zusammenhang die Erkenntnis mit den anderen Kulturfaktoren des menschlichen Lebens steht, und welches die letzten Ziele des menschlichen Erkennens sind. Mit diesen Problemen aber beschäftigt sich, wie oben gesagt wurde, die E r k e n n t n i s t h e o r i e.

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie

Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und dabei die elementaren Vorgänge zu bestimmen, aus denen sich der sehr komplizierte Erkenntnisprozeß zusammensetzt.

Von der Erkenntniskritik unterscheidet sich die Erkenntnistheorie dadurch, daß die Kritik die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufwirft, während die Theorie die Tatsache, daß erkannt wird, voraussetzt, dieselbe in ihrer Entwicklung und ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen und auch den Zusammenhang des Erkennens mit dem übrigen Seelenleben bloßzulegen unternimmt. Mehrfach fallen jedoch beide philosophischen Disziplinen zusammen. Sie haben die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis gemeinsam und werden daher vielfach in eine Disziplin zusammengefaßt. Die von uns eingeführte Trennung dürfte dazu beitragen, das Verständnis der Probleme zu erleichtern.

Die Erkenntnistheorie ist in der Geschichte der Philosophie später aufgetreten als die Erkenntniskritik. Schon die Eleaten und nach ihnen die Atomistiker (fünftes Jahrhundert v. Chr.) haben die Erkenntnisfähigkeit der Sinne geleugnet, aber keinen Versuch gemacht, die Entstehung der Erkenntnis zu erklären. Noch energischere Kritik finden wir bei den sogenannten Cyrenaikern (viertes Jahrhundert v. Chr.), welche fast schon den Phänomenalismus lehren. Dagegen ist ein nennenswerter Versuch, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis zu erklären, erst von *Aristoteles* unternommen worden, aber gleich in umfassender Weise.

Ebenso haben die Stoiker die Entstehung der Erkenntnis untersucht und nach dem Kriterium der Wahrheit gefragt.

Dennoch blieb es erst der neueren Zeit vorbehalten, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie auszubilden. *John Locke* (1632—1704) hat hier den mächtigsten Anstoß gegeben, und *Berkeley* sowie *Hume* haben weitergearbeitet. *Kant* ist auch da von grundlegender Bedeutung, indem er die Unentbehrlichkeit erkenntnistheoretischer Untersuchung für alle Zeit festgestellt hat.

In der „Kritik der reinen Vernunft" hat *Kant* zwei Quellen der Erkenntnis scharf voneinander gesondert, schärfer vielleicht, als es der psychologische Tatbestand zulässig erscheinen läßt. Es sind dies Sinnlichkeit und Verstand. Diese Zweiteilung ist maßgebend für die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie.

Auf die Frage, woher unsere Erkenntnis stamme, sind zunächst zwei verschiedene Antworten gegeben worden. Die eine bezeichnet die Sinne als die wichtigste, ja als die einzig zuverlässige Erkenntnisquelle. Diese Denkrichtung heißt Sensualismus. Die andere meint, bloß durch abstraktes, begriffliches Denken seien sichere Erkenntnisse zu gewinnen, während die Sinne nur chaotische, verworrene Eindrücke liefern. Diese Denkrichtung pflegt man Rationalismus zu nennen. Da jedoch dieser Terminus vielfach in anderem Sinne gebraucht wird, indem man darunter die vernunftgemäße Erklärung der Wundererscheinungen versteht, so wird es sich empfehlen, die dem Sensualismus entgegengesetzte erkenntnistheoretische Richtung lieber als Intellektualismus zu bezeichnen.

Neben diesen einseitigen Richtungen macht sich immer mehr die Überzeugung geltend, daß Erkenntnis durch das Zusammenwirken von Wahrnehmen und Denken zustande komme. Für diese kombinierende Richtung, die gewiß allein den Tatsachen entspricht, hat sich kein bestimmter Terminus herausgebildet, was begreiflich ist, da innerhalb derselben die verschiedensten Anschauungen Platz finden.

Alle bisherigen Erkenntnistheorien haben sich darauf beschränkt, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis im Menschen als Einzelwesen zu untersuchen, das heißt insofern der Mensch seiner Umgebung gegenübersteht und auf die Reize reagiert, die auf ihn einströmen. Die moderne Völkerkunde macht es aber unzweifelhaft, daß nicht nur für die Mitteilung, sondern auch für das Zustandekommen der Erkenntnis das Zusammenleben und der Verkehr von großer Bedeutung sind. In bezug auf die Sprache ist dies längst erkannt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Sprache ist eingehend untersucht worden. Aber auch sonst gibt es zweifellos einen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung, mit dessen Untersuchung sich die Wissenschaft noch lange nicht ausreichend beschäftigt hat.

§ 23. Der Sensualismus

Sensualistisch ist in gewissem Sinne der nicht philosophierende Verstand, insofern dieser als sicherste Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung betrachtet. Das griechische Wort

oida = „ich weiß“ ist eine Perfektbildung vom Stamme id, welcher „sehen“ bedeutet. Wissen ist demnach für das griechische Volksbewußtsein ursprünglich soviel als „gesehen haben“. Ein interessanter Beleg für diese volkstümliche Auffassung ist die Stelle in *Homers* Ilias, II, 484 ff., wo der Dichter die Musen anruft, die bei allem zugegen waren und es daher wissen. Charakteristisch für diese Denkstufe ist übrigens auch die Identifizierung von Wahrnehmen und Denken, welch letzteres als eine Art von Sinneswahrnehmung gilt. Diese Auffassung findet sich sogar noch in der älteren griechischen Philosophie.

Sensualismus im philosophischen Sinne ist jedoch erst da vorhanden, wo die Sinne allein im Gegensatze zum Verstande als einzige Erkenntnisquelle betrachtet werden. Sensualist in diesem Sinne ist der Sophist *Protagoras* (gest. 411 v. Chr.), welcher gegenüber der Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die Eleaten entschieden ausspricht, daß nur das existiert, was wir sinnlich wahrnehmen, und der sogar die Wahrheit geometrischer Sätze bestreitet, wenn dieselben der sinnlichen Wahrnehmung zu widersprechen scheinen *).

In neuerer Zeit hat *John Locke* den Sensualismus wieder aufgenommen, indem er auf den sinnlichen Ursprung aller Erfahrung hinwies. Dadurch aber, daß *Locke* auch eine innere Wahrnehmung (reflection) zugibt, ist sein Sensualismus nicht mehr ganz rein. Der ausgesprochenste Sensualist in der neueren Philosophie ist der Franzose *Condillac* (1715—1780). Nach *Condillac* hat die Seele nur ein einziges Vermögen, nämlich das der sinnlichen Empfindung, aus welchem sich die komplizierteren Denkprozesse entwickeln. *Condillac* bedient sich zur Veranschaulichung seiner Theorie der Fiktion einer Statue, welche nach und nach die verschiedenen Sinne erhält. Zuerst bekommt sie den Geruchssinn und zuletzt den Tastsinn, welcher die Vorstellung der Außenwelt erzeugt.

Nachdem der Sensualismus durch die großen intellektualistischen Systeme von *Kant, Fichte, Schelling, Hegel* eine Zeitlang vollständig verdrängt worden war, kommt er in der modernen Wissenschaft und Philosophie wieder einigermaßen zur Geltung. Die Überzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung die letzte Quelle aller Erfahrung bilde, wird immer allgemeiner. Wenn, wie *Kirchhoff* und *Mach* wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die Tatsachen zu beschreiben, und nach *Machs* Formulierung nichts anderes ist als ökonomisch geordnete Erfahrung, so ist dies in gewissem Sinne Sensualismus. Wenn sich nun zeigen läßt, daß auch das wichtigste Denkmittel, das zur Beschreibung und ökonomischen Ordnung verwendet wird, nämlich die Mathematik, selbst wieder in letzter Linie auf sinnliche Anschauung zurückgeht, so wird die Auffassung noch sensualistischer. In der Tat beruht die Geometrie, trotz aller neueren Bestrebungen, die Anschaulichkeit aus ihr zu entfernen, in letzter

*) Die hier zugrunde gelegte Auffassung von *Protagoras'* Lehren weicht von der üblichen, in den meisten Geschichten der Philosophie enthaltenen wesentlich ab. Vgl. darüber *Gomperz*, Griechische Denker, Band I, S. 362 f., und *W. Jerusalem*, Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes in „Eranos Vindobonensis“ (1893), S. 153 ff.

Linie doch nur auf sinnlicher Wahrnehmung. Aber auch die ganz abstrakte Arithmetik wäre nicht möglich, wenn nicht kleine gleichzahlige Gruppen von Objekten durch die sinnliche Wahrnehmung als einheitliche Inbegriffe erkannt worden wären. Der Sensualismus hat auch sicherlich darin recht, daß er, soweit physische Phänomene in Betracht kommen, die Sinneswahrnehmung als ursprünglichste Quelle und letzte Instanz der Erfahrung ansieht. Er übersieht aber einerseits, daß daneben in der Beobachtung der selbst erlebten psychischen Phänomene eine zweite, nicht minder sichere Quelle der Erfahrung gegeben ist, und daß anderseits in die sinnliche Wahrnehmung unbemerkt höhere, das heißt kompliziertere psychische Phänomene mit einfließen.

§ 24. Der Intellektualismus

Die Tatsache der Sinnestäuschungen, sowie die der individuellen Verschiedenheit von Sinneseindrücken hat die Philosophie früh dazu geführt, die Sinne nicht als reine Erkenntnisquelle zu betrachten. Vielmehr glaubte man, durch abstraktes, von der Sinnenwelt abgekehrtes, sich in sich selbst versenkendes Denken das wahre Wesen der Dinge mit Sicherheit erfassen zu können. Der Intellektualismus hat sich infolgedessen früh ausgebildet.

Wie schon öfters bemerkt wurde, glaubten die Eleaten, daß nur durch unsinnliches Denken die wahre Welt erkannt werde. Ihren Spuren folgt *Platon,* bei dem noch die Vorstellung dazu kommt, daß die Seele im Körper wie in einem Gefängnis wohne, daß sie durch Berührung mit Körperlichem verunreinigt werde, und daß nur durch vollständige Abkehr von der Körperlichkeit wahre Erkenntnis möglich werde.

Im Anschluß an diese Auffassung *Platons* erklärt der heilige *Augustinus,* unser Geist wisse nichts so gewiß als das, was ihm gegenwärtig sei, und nichts sei ihm so gegenwärtig wie er sich selbst. (Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.) Diesen Gedanken machte dann *Descartes* zur Grundlage aller Philosophie, indem er das Wissen vom eigenen Denken als die einzig gewisse, ganz unbezweifelbare Tatsache hinstellt. Am meisten wurde aber die in den Behauptungen des heiligen *Augustinus* und in dem Satze von *Descartes* (cogito, ergo sum) enthaltene intellektualistische Auffassung des Erkenntnisprozesses gefördert durch die allmähliche Verbreitung der kopernikanischen Weltanschauung. Wer diese anerkannte, der mußte zugeben, daß das Zeugnis der Sinne, welches uns sagt, daß die Erde ruht, und daß die Sonne täglich auf- und niedergeht, gegenüber der sieghaften Macht des kopernikanischen Gedankens nicht aufrecht erhalten werden könne. Die aufblühende Mathematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, in der die unanschauliche Arithmetik sich mächtiger erwies als die anschauliche Geometrie, trug ebenfalls viel dazu bei, das abstrakte Denken als Erkenntnisquelle über die Sinne zu stellen. Die Quelle dieser so unzweifelhaft gewissen mathematischen Urteile suchte damals niemand in der sinnlichen An-

schauung, sondern man glaubte allgemein, daß hier die Vernunft ganz aus sich selbst schöpfe und eben deshalb, weil sie ganz unbeeinflußt bleibe von dem Blendwerk der Erscheinung, mit so absoluter Sicherheit arbeite.

Kants Verdienst bleibt es, nach der Berechtigung dieses Glaubens zum erstenmal gefragt zu haben. „Wie ist reine Mathematik möglich?" lautet seine Fragestellung und die Antwort fällt nicht ganz intellektualistisch aus. Die Sinne liefern nach *Kants* Überzeugung den Stoff der Erkenntnis und regen erst dadurch den Verstand zur Ausübung der ihm angeborenen Funktionen an. Erkenntnis kommt aber doch erst dadurch zustande, daß der von den Sinnen gelieferte Stoff vom Verstande geformt wird. Der Verstand erteilt der Natur seine eigene Gesetzmäßigkeit und wird dadurch nach *Kants* bekanntem Ausspruch zum Gesetzgeber der Natur. *Kant* geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Der Verstand hat nach ihm das Recht, mit seinen Stammbegriffen (Kategorien) über die anschauliche Grundlage hinaus weiter zu operieren, wobei „der Gedanke vom Objekt übrigens noch immer seine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjektes haben kann". (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., § 27, III, 135 in der *Hartenstein*schen Ausgabe.) Von dieser partiellen Vollmacht, die hier *Kant* dem Verstande erteilt, hat dann *Hegel* einen so ausgiebigen Gebrauch gemacht, daß der Intellekt nicht mehr bloß der Gesetzgeber, sondern geradezu der Schöpfer der Natur wurde. Das Wesen der Welt ist nach *Hegel* geistig und unsere Begriffe stellen in ihrer dialektischen Entwicklung das Weltgeschehen dar.

Damit ist der Intellektualismus auf die Spitze getrieben, und unser Denken hat sich von seiner stofflichen Grundlage, der Sinneswahrnehmung, ganz entfernt. Es ist demgemäß nur natürlich, daß unsere Denkrichtung wieder sensualistischer geworden ist.

Der Intellektualismus hat zweifellos darin recht, daß jede Sinneswahrnehmung von unserem Verstande g e f o r m t werden muß, damit wahre und brauchbare Erkenntnis entstehe. Diese f o r m e n d e u n d b e z i e h e n d e T ä t i g k e i t des Denkens hat im Laufe der Zeit zahlreiche Formen und Denkmittel geschaffen, die uns gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind. Solche sind unter anderen der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder S u b s t a n z u n d A t t r i b u t, und ein solches ist ferner der K a u s a l b e g r i f f, den wir auf jedes Geschehen anzuwenden nicht umhin können. Da geschieht es nun leicht, daß man solche Begriffe als U r b e s i t z des Verstandes ansieht und für angeboren hält. Die Annahme angeborener Stammformen oder Kategorien hat aber immer sehr viel Mißliches und enthält starke Unbegreiflichkeiten. Deswegen muß an die Stelle solcher Annahmen die g e n e t i s c h e A n a l y s e d e r f o r m e n d e n V e r s t a n d e s t ä t i g k e i t treten, um den erfahrungsmäßigen Ursprung jener Formen zu ermitteln.

Bevor wir jedoch diese Analyse selbst vornehmen, müssen wir noch auf einige andere Richtungen der Erkenntnistheorie aufmerksam machen, die neben dem Sensualismus und Intellektualismus hervorgetreten sind. Unter dem Einfluß religiöser Bedürfnisse hat sich bei

alten und neueren Denkern der Glaube ausgebildet, daß der Mensch außer den Sinnen und dem Verstande noch eine eigene Art innern Sehvermögens besitze, das ihn befähigt, das Übersinnliche unmittelbar zu erkennen und sich mit ihm zu verbinden. Die religiös-philosophische Denkrichtung, die von solchem Glauben erfüllt ist, nennt man im allgemeinen „Mystizismus". Für das innere Schauen, das die Anhänger dieser Richtung zu erleben glauben, ist das Wort „Intuition" der übliche Ausdruck geworden. In neuerer Zeit nun wurde versucht, die Intuition ihres mystischen Charakters zu entkleiden und zu einer wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnisquelle zu gestalten. Wir besprechen diese Denkrichtung deshalb unter der Überschrift „Mystizismus und Intuition".

§ 25. Der Mystizismus und die Intuition

Von *Platon* wird öfter der Gedanke ausgesprochen, daß die menschliche Seele, bevor sie mit dem Körper vereinigt war, oder wenn sie sich von ihm durch gewaltige innere Anstrengung loslöst, absolut gewisse und wahre Erkenntnisse besitzt. Wir wissen vieles, was wir im Leben aus der Erfahrung nicht gelernt haben, und dieses Wissen ist nichts anderes als eine Erinnerung, die die Seele aus der Zeit her bewahrt, wo sie noch nicht in das Gefängnis des Körpers eingekerkert war. *Platon* hat diese Lehre von der seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreiteten Sekte der Orphiker übernommen und philosophisch weiter entwickelt. Der Wunsch aber, die Seele vom Körper loszulösen, geht aus tiefem religiösen Bedürfnis hervor und hat tiefgehende religiöse Bewegungen hervorgerufen. Die Orphiker haben in ihren Geheimkulten oder Mysterien zum Zwecke der Erlösung der Seele nach dem Tode viele Zeremonien ausgebildet und Gedanken entwickelt, die uns im Christentum wieder begegnen.

Die Neupythagoreer und Neuplatoniker, die vom ersten Jahrhundert v. Chr. an in der griechischen und römischen Welt großen Einfluß gewannen, haben dann den Mystizismus zu einem philosophischen System ausgestaltet. Der weitaus bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist *Plotin* (204—269 n. Chr.). In den 54 Abhandlungen *Plotins,* die sein Schüler *Porphyrius* in sechs „Enneaden" (das heißt Bücher, die aus neun Aufsätzen bestehen) geordnet hat, liegt ein philosophisches System von großer Tiefe und geschlossener Einheit vor uns. *Plotin,* der mit den Lehren des *Plato,* des *Aristoteles,* sowie auch der anderen griechischen Denker gründlich vertraut ist, betrachtet die Gottheit oder das All-Eine als das Urwesen, aus dem in steter Stufenfolge der Geist, die Ideen, die Seele und endlich die Sinnenwelt, die er als ein Nicht-Seiendes ansieht, hervorgehen. Die höchste Erkenntnis und zugleich die höchste Seligkeit erlangt der Mensch, wenn es ihm gelingt, seine Seele nicht nur über die Sinnenwelt, sondern auch über das Denken emporzuheben und sich ganz mit dem Urwesen, mit dem All-Einen zu verbinden. In diesem Zustande des „Aus-sich-Heraustretens", der „Ekstase", den *Plotin* mehrmals selbst erlebt zu haben berichtet, findet die Seele ihr tiefstes Selbst, ihr Mittelpunkt fließt mit dem Mittel-

punkt der Gottheit in Eins zusammen, hier ist ewige Ruhe und innigstes Selbstgenießen. Die ergreifende Schilderung, die uns *Plotin* von diesem Zustande der innigen Berührung der Seele mit Gott hinterlassen hat (VI. 9), enthält die wichtigsten Grundgedanken der philosophischen Mystik. Im Altertum verdienen neben *Plotin* noch *Jamblichus* und *Proklus* genannt zu werden.

Im Mittelalter entsteht neben der dogmatischen, in ein strenges Lehrsystem gebrachten Theologie der katholischen Kirche aus dem Bedürfnis nach vertiefter persönlicher Frömmigkeit heraus die überaus gefühlsstarke christliche Mystik, welche durch die über alle Fassungskraft des Verstandes hinausgehenden Glaubenssätze der Trinität, der unbefleckten Empfängnis, der Auferstehung mächtig angeregt wird, nach neuen, tieferen Quellen der Erkenntnis zu suchen und ähnlich wie *Plotin* in der auf inneres Schauen gegründeten Vereinigung mit Christus das höchste Ziel menschlicher Erkenntnis und Seligkeit erblickt. Auch die jüdische Geheimlehre der Kabbala strebt, von neuplatonischen Gedanken beeinflußt, den innigen Anschluß an Gott (Dibbuk) durch Abkehr vom Irdischen, durch strenges Fasten und inniges Gebet herbeizuführen.

Der Aufschwung der exakten Wissenschaften im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert und die dadurch entstandene Aufklärung drängten die mystische Gedanken- und Gefühlsrichtung zwar einigermaßen zurück, vermochten sie aber keineswegs ganz zu unterdrücken. *Swedenborg*s Auftreten im achtzehnten Jahrhundert hat selbst auf die aufgeklärtesten Geister seine Wirkung nicht ganz verfehlt. In der deutschen Romantik finden wir sehr deutliche Spuren mystischer Gedanken und Gefühlsrichtungen, und in der neuesten Zeit bildet sich sogar eine Art wissenschaftlicher Mystik aus, die unter dem Namen Okkultismus oder Theosophie auftritt und die Fähigkeit des Menschen, sich mit einem übersinnlichen Geisterreich in Verbindung zu setzen, durch eine Art methodischer Forschung zu erweisen sucht. Die in London bestehende „Society for Psychical Research" (S. P. R.), das heißt Gesellschaft für Seelenforschung, wirkt in diesem Sinne und hat schon viele Bände solcher Untersuchungen publiziert.

Die Mystik berührt sich nahe mit dem künstlerischen Schaffen, denn auch der Künstler muß sich lebhaft in den Gegenstand seiner Darstellung einfühlen, sich gleichsam mit demselben innerlich vereinigen. Ebenso gibt es beim Mystiker wie beim Künstler eine Art inneren Schauens, eine Intuition, die bei beiden das Resultat einer ungewöhnlichen Steigerung des Innenlebens, eine Art von Ekstase ist. Deshalb konnte auch der Mystiker *Du Prel* ein so schönes Buch über die Psychologie der Lyrik schreiben.

Die philosophisch bedeutsamste Leistung der Mystik ist der Hinweis auf den engen Zusammenhang, der zwischen dem menschlichen Erkennen und den anderen Funktionen des Bewußtseins besteht. Der wissenschaftliche Mensch ist nur zu leicht geneigt, das Denken zu isolieren, der Mystiker zeigt uns, daß Fühlen, Wollen und Denken aufs innigste zusammenwirken. Aber auch dem Glauben der Mystiker an die Möglichkeit eines vom Wahrnehmen und Denken gleich verschiedenen

inneren Schauens, auch dem Glauben an die Intuition liegen zweifellos psychologische Tatsachen zugrunde. In neuerer Zeit haben zwei sehr verschiedene Denker, *Spinoza* und der jetzt in der Vollkraft des Schaffens stehende französische Philosoph *Henri Bergson* auf die Intuition als philosophische Erkenntnisquelle hingewiesen. Mit diesen Auffassungen wollen wir uns ein wenig bekannt machen.

Spinoza unterscheidet mehrere Arten der Erkenntnis (gewöhnlich drei, an einer Stelle vier) und bezeichnet die intuitive immer als die vollkommenste, allein anzustrebende. Über das Wesen dieser Erkenntnisart hat er sich wiederholt ausgesprochen, aber nirgends so deutlich, daß sich genau und bestimmt sagen ließe, was er meint. Er scheint darunter die vollständige geistige Durchdringung eines wahren Urteils zu verstehen. Die intuitive Erkenntnis entsteht aus der Verstandeserkenntnis (Eth. V., 28), geht aber weit über dieselbe hinaus. Sie wird, wie es einmal im sogenannten „Kurzen Traktat" heißt, nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuß der Sache selbst vollzogen und ragt weit über die anderen Erkenntnisarten empor (Spinozas Kurzer Traktat, her. von *Sigwart*, S. 64). Je mehr Dinge wir so unmittelbar und so ganz erfassen, desto mehr lernen wir alles „sub specie aeternitatis" (in der Form der Ewigkeit) erkennen und werden dadurch zur Erkenntnis und Liebe Gottes geführt. Obwohl nun der mystische Einschlag in *Spinozas* Philosophie hier nicht zu verkennen ist, so glaubt der tiefe und einsame Denker doch nicht, daß zur Intuition eine Art von Ekstase oder eine göttliche Erleuchtung gehört. Anhaltendes und angestrengtes Nachdenken genügt, um bei jedem Menschen, der ernstlich will, dieses innere Erfassen des Wesens der Dinge herbeizuführen. Befreiung der Seele von Affekten und Beschäftigung mit Mathematik kann jeden Menschen zur intuitiven, das heißt vollkommen klaren Einsicht in das Wesen der Dinge emporführen. Weil bei *Spinoza* Gott das sich ewig gleich bleibende Wesen der Welt darstellt, kann der menschliche Geist, der eine Erscheinungsweise, ein Modus der göttlichen Substanz ist, durch inneres Schauen zu einer klaren Einsicht in die Natur der Dinge gelangen. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Intuition beruht in letzter Linie auf der metaphysischen Grundansicht.

Viel deutlicher ist die Intuition als eigenartige Erkenntnisquelle von *Henri Bergson* bestimmt worden. Dieser tiefgründige Denker geht von der Ansicht aus, daß der menschliche Verstand gar nicht die Aufgabe hat, die Welt zu erkennen, sondern einzig und allein darauf abzielt, die Mittel und die Wege für das menschliche Handeln zu finden. Zu diesem Zwecke muß der Verstand die Linie in Punkte, die immer fließende Zeit in eine Anzahl zeitloser Momente und die Bewegung in konstante Beziehungen auflösen. Diese zerlegende und stabilisierende Tätigkeit gelingt dem menschlichen Verstande am besten, wenn er es mit der leblosen Materie und mit dem ruhenden Raume zu tun hat, den er sich zu seinen Zwecken konstruiert. Deshalb sind Mathematik und Mechanik die exaktesten und vollkommensten Wissenschaften, die ihren Zweck, die Natur dem Menschen zu unterwerfen, am vollkommensten erfüllen. Dagegen ist der Verstand, nach *Bergson*,

unfähig, das organische Leben, das wahre Wesen der Bewegung und der psychischen Vorgänge zu erfassen. Dazu gehört eine ganz andere Erkenntnisweise, und diese nennt *Bergson* Intuition. Man gelangt zur Intuition, indem man sich in sich selbst versenkt und sein eigenes Seelenleben belauscht. Hier bemerkt man, wenn man überhaupt fähig ist, in diesem Halbdunkel etwas zu sehen, den ewigen Fluß, die ununterbrochene Kontinuität, die wahre Dauer, die erfüllte und zugleich schöpferische Zeit. Betrachtet man dann mit Hilfe der so gewonnenen Intuition das äußere Geschehen, so vermag man sich in die wachsende Pflanze, in das lebende Tier, aber auch in jede mechanische Bewegung einzufühlen und erkennt so das von jeder Beziehung auf den Menschen und von jedem praktischen Interesse losgelöste absolute und wirkliche Geschehen, wie es an sich beschaffen ist.

Die intuitive Betrachtung des Seelenlebens lehrt uns ferner, daß in jedem Augenblick die ganze Vergangenheit, alles früher Erlebte wirksam ist, weil die seelischen Vorgänge im Gegensatze zu den undurchdringlichen Körpern einander vollständig durchdringen. Deshalb gibt es hier keine wirkliche Wiederholung desselben Vorganges. Jeder nächste Augenblick unterscheidet sich von dem vorangehenden schon dadurch, daß der frühere in ihm enthalten ist, und so entsteht hier immer Neues, Unvorhersehbares. Die Intuition macht uns also mit einer schöpferischen Entwicklung (évolution créatrice) bekannt, in der sich die seelische Vergangenheit jedes Menschen immer dichter zusammenballt, an Umfang und innerer Kraft immer zunimmt und Unvorhersehbares, Neues aus sich hervorbringt.

Die Mystik und die Lehre von der Intuition haben jedenfalls tief hineingeleuchtet in unser Seelenleben und auf die Entwicklung der Erkenntnistheorie und Metaphysik einen noch nicht genügend erkannten Einfluß ausgeübt. *Karl Joël* hat dies für die alte jonische Naturphilosophie und für die Renaissancezeit nachgewiesen und es wird sich bei weiterer Beachtung dieses Gesichtspunktes gewiß Ähnliches auch für die späteren Perioden zeigen lassen. Aber auch die Lehre von der intuitiven Erkenntnis, besonders in dem Sinne, wie sie *Spinoza* anwendet, ist in der neuesten Zeit weitergebildet und zur Grundlage einer neuen Erkenntnistheorie gemacht worden. Eine Reihe von Denkern glaubt in den letzten Jahren eine von Mystik ganz freie Art der Intuition gefunden zu haben, die gewöhnlich als „Wesensschau" bezeichnet wird. *Edmund Husserl,* der diese neue Betrachtungsweise eingeführt hat, bezeichnet sie selbst als „reine Phänomenologie" oder als „phänomenologische Philosophie". Da diese Denkrichtung bereits eine Reihe von Anhängern gefunden hat und auch auf die Gebiete der Ethik, der Ästhetik und der Rechtsphilosophie angewendet wurde, müssen wir versuchen, ihre Ausgangspunkte und ihre Ziele kurz darzustellen.

§ 26. Die Phänomenologie

Das Wort „Phänomenologie" bedeutet wörtlich „Lehre von den Erscheinungen" (Phänomenen). Seit *Hegel,* der seinem genialen Erst-

lingswerk den Titel gab: „Phänomenologie des Geistes", versteht man darunter die Lehre von allem, was unserem Bewußtsein unmittelbar oder mittelbar g e g e b e n ist. In diesem Sinne will auch der Begründer der neuen Denkrichtung, *Edmund Husserl,* das Wort verstanden wissen. Er legt besonderes Gewicht darauf, daß er immer und überall von dem ursprünglich oder, wie er zu sagen pflegt, „originär" Gegebenen ausgeht. „Das unmittelbare ‚Sehen', nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das S e h e n ü b e r h a u p t als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen." („Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", 1913, S. 36.*) Durch tiefdringende i n t u i t i v e Betrachtung des sinnlich und geistig Geschauten, durch ausführliche Zergliederung der so gegebenen Inhalte des Bewußtseins und der darauf bezogenen „A k t e" glaubt nun *Husserl* zu W e s e n s e r k e n n t n i s s e n von unbedingter Gültigkeit und reicher Fruchtbarkeit gelangen, durch diese zum a b s o l u t e n S e i n vordringen und so eine „p h ä n o m e n o l o g i s c h e P h i l o s o p h i e" aufbauen zu können, die selbst von jeder Erfahrung ganz unabhängig ist, trotzdem aber auch für alle „Tatsachenwissenschaften" die letzten Begründungen festzulegen imstande sein soll.

Die wichtigste Erkenntnisquelle, die *Husserl* neu erschlossen zu haben glaubt, ist das, was er als „W e s e n s s c h a u", als „W e s e n s e r s c h a u u n g" oder auch als „e i d e t i s c h e E r k e n n t n i s" bezeichnet. Den letztgenannten Ausdruck wählt *Husserl* im Hinblick auf das platonische Wort „Eidos", das weniger verbraucht ist, als das im Laufe der Jahrhunderte vieldeutig und unbestimmt gewordene Wort „Idee". „Eidos" und „eidetisch" bedeuten also in der Sprache der „Phänomenologie" genau so viel als „Wesen" und „wesensmäßig".

Wir müssen nun versuchen, genau festzustellen, was die Anhänger der neuen Denkrichtung unter „Wesensschau", unter „eidetischer Erkenntnis" eigentlich verstehen, weil dies die Grundlage aller weiteren Aufstellungen bildet.

Husserl geht von der „natürlichen Einstellung" aus, stellt zunächst fest, daß in der ersten „natürlichen Erkenntnissphäre" die Wahrnehmung als „originär" gebende Anschauung zu betrachten ist. „Originäre Erfahrung haben wir von den physischen Dingen in der ‚äußern Wahrnehmung'; originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unsern Bewußtseinszuständen in der sogenannten innern oder Selbstwahrnehmung." („Ideen", S. 8.) Was wir auf diese Art erfassen, das sind i n d i v i d u e l l bestimmte und i n d i v i d u e l l gefärbte T a t s a c h e n. Nun behauptet aber *Husserl:* „Individuelles Sein jeder Art ist, ganz allgemein gesprochen, ‚z u f ä l l i g'. Es ist so, es könnte seinem Wesen nach auch anders sein." („Ideen", S. 9.) Nun geht *Husserl* einen wichtigen Schritt weiter. Er sagt: „Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein ‚Dies da', ein ein-

*) Diese Abhandlung, in der die Grundsätze der Phänomenologie am ausführlichsten dargestellt sind, befindet sich im 1. Bande des Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung S. 1—323 und ist auch separat erschienen. Ich zitiere sie kurz als „Ideen".

maliger, er hat als ‚in sich selbst' so und so beschaffener seine Eigenart, seinen Bestand an wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (als Seiendem, wie er in sich selbst ist)." „So hat z. B. jeder Ton an und für sich ein Wesen und zu oberst das allgemeine Wesen Ton überhaupt oder vielmehr Akustisches überhaupt, rein verstanden als das aus dem individuellen Ton (einzeln oder durch Vergleichung mit anderen als Gemeinsames) herauszuschauende Moment. Ebenso hat jedes materielle Ding seine eigene Wesensartung und zu oberst die allgemeine Artung materielles Ding überhaupt, mit Zeitbestimmung überhaupt, Dauer, Figur, Materialität überhaupt." („Ideen", S. 9.) Während also die empirisch gerichteten Denker davon überzeugt sind, daß erst durch eine, lange Zeiten hindurch fortgesetzte denkende Bearbeitung der Erfahrung die Gattungs- und Artbegriffe geschaffen werden konnten, denen jeder einzelne Gegenstand zugeordnet werden muß, ist *Husserl* der Meinung, daß wir imstande sind, diese Zugehörigkeit aus der Wahrnehmung des individuell gegebenen Objektes unmittelbar herauszuschauen und daß auch diese „Erschauung" etwas „originär Gebendes" ist. Das geht ganz deutlich aus seinen weiteren Ausführungen hervor. Ich zitiere noch einige Stellen in größerem Umfang, und zwar hauptsächlich deshalb, weil die Phänomenologen sich so oft darüber beklagen, daß man sie mißverstehe und weil sie den kritischen Bedenken gegen ihre Aufstellungen meistens nichts anderes entgegenzuhalten pflegen, als die Behauptung, daß der Kritiker sie nicht verstanden habe.

„Zunächst bezeichnet ‚Wesen' das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche. Jedes solche Was kann aber ‚in Idee gesetzt' werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden, eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist." „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen." („Ideen", S. 10.) „Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist." „Empirische Anschauung, speziell Erfahrung, ist Bewußtsein von einem individuellen Gegenstand, und als Anschauendes bringt sie ihn zur Gegebenheit, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewußtsein, den Gegenstand ‚originär' in seiner ‚leibhaftigen' Selbstheit zu erfassen. Ganz ebenso ist die Wesensanschauung Bewußtsein von Etwas, einem Gegenstand, einem Etwas, worauf ihr Blick sich richtet, und was in ihr selbst gegeben ist." „Wesenserschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner ‚leibhaften' Selbstheit erfassend. Anderseits ist sie aber eine Anschauung

von prinzipiell eigener und neuer Art." („Ideen", S. 11.) „Den Wesensunterschieden der Anschauungen korrespondieren die Wesensbeziehungen zwischen ‚Existenz' und ‚Essenz', zwischen Tatsache und Eidos. Solchen Zusammenhängen nachgehend, erfassen wir einsichtig die diesen Terminis zugehörigen und von nun an fest zugeordneten begrifflichen Wesen; und damit bleiben alle sich zumal an die Begriffe Eidos (Idee), Wesen anheftenden, zum Teil mystischen Gedanken, reinlich ausgeschieden." („Ideen", S. 12.)

Von da aus geht nun *Husserl* einen wichtigen Schritt weiter: „Das Eidos, das reine Wesen, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw. exemplifizieren, ebensogut aber auch in bloßen Phantasiegegebenheiten. Demgemäß können wir, um ein Wesen selbst und originär zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, ebensowohl aber auch von nicht erfahrenden, nicht Dasein erfassenden, vielmehr bloß einbildenden Anschauungen" (12). An einer späteren Stelle heißt es sogar, daß „freie Phantasien eine Vorzugsstellung gegenüber den Wahrnehmungen gewinnen" (130). Wir können, meint *Husserl*, aus fingierten Akten „des Erfahrens, des Gefallens oder Mißfallens, des Wollens u. dgl. durch ‚Ideation' mannigfache reine Wesen originär erschauen". „Es ist dabei gleichgültig, ob Derartiges je in aktueller Erfahrung gegeben war oder nicht." „Damit hängt wesentlich zusammen: Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das Mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen, also ist auch aus ihnen allein nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschließen" (13).

Auf diese Erwägungen gründet nun *Husserl* seine Unterscheidung von „Tatsachenwissenschaften" und „Wesenswissenschaften". „Es gibt reine Wesenswissenschaften, wie reine Logik, reine Mathematik, reine Zeitlehre, Raumlehre, Bewegungslehre usw. Sie sind durchaus, nach allen ihren Denkschritten, rein von Tatsachensetzungen oder, was gleichwertig ist, in ihnen kann keine Erfahrung als Erfahrung, das ist als Wirklichkeit, als Dasein erfassendes, beziehungsweise setzendes Bewußtsein die Funktion der Begründung übernehmen. Wo Erfahrung in ihnen fungiert, fungiert sie doch nicht als Erfahrung. Der Geometer, der seine Figuren auf die Tafel malt, erzeugt damit faktisch daseiende Striche auf der faktisch daseienden Tafel. Aber so wenig wie sein physisches Erzeugen ist sein Erfahren des Erzeugten, qua Erfahren, begründend für sein geometrisches Wesensschauen und Wesensdenken" (16). „Ganz anders der Naturforscher. Er beobachtet und experimentiert, das ist er stellt erfahrungsmäßiges Dasein fest, das Erfahren ist für ihn begründender Akt, der nie durch ein bloßes Einbilden ersetzbar wäre." „Für den Geometer aber, der nicht Wirklichkeiten, sondern ‚ideale Möglichkeiten', nicht Wirklich-

keitsverhalte, sondern Wesensverhalte erforscht, ist statt der Erfahrung die Wesenserschauung der letztbegründende Akt" (17). Daraus folgt nun, „daß der Sinn eidetischer Wissenschaft jede Einbeziehung von Erkenntnisergebnissen empirischer Wissenschaften prinzipiell ausschließt". „Ist nun alle eidetische Wissenschaft prinzipiell von aller Tatsachenwissenschaft unabhängig, so gilt anderseits das Umgekehrte hinsichtlich der Tatsachenwissenschaft. Es gibt keine, die als Wissenschaft voll entwickelt rein sein könnte von eidetischen Erkenntnissen und somit unabhängig sein könnte von den, sei es formalen oder materialen eidetischen Wissenschaften" (18).

Dadurch erlangen nun die „eidetischen Wissenschaften" einen bedeutenden Vorrang und eine große Überlegenheit über alles empirische Suchen und Forschen. Man darf hoffen, auf diesem Wege zu absoluten Wahrheiten zu gelangen, die nicht nur Allgemeingültigkeit und innere Denknotwendigkeit besitzen, sondern auch die Grundlagen und die Normen abgeben sollen für alles auf Erfahrung gegründete Denken. Für Denker-Naturen, die an mühevollen, zeitraubenden historischen, psychologischen und namentlich soziologischen Untersuchungen, die niemals zu absoluter Gewißheit, sondern immer nur zu einem größeren Grade von Wahrscheinlichkeit hinführen, weniger Geschmack finden, hat diese neue, auf „Intuition" und „Wesensschau" gegründete Forschungsmethode, die durch fortgesetzte Meditation über das innerlich Erschaute zu immer bedeutsameren Ergebnissen gelangen zu können vermeint, offenbar einen besonders großen Reiz. Daraus erklärt es sich wohl, daß die „Phänomenologie" in den letzten Jahren so zahlreiche, so begabte, so tiefgründige und zugleich so selbstherrliche Anhänger gefunden hat.

Damit nun die Unabhängigkeit von aller Erfahrung und die dadurch gewonnene Freiheit der Denkbewegung noch vollständiger werde, macht *Husserl* ein kühnes Gedankenexperiment. Er lehnt sich dabei an *Descartes* an und ist sogar der Meinung, daß er dadurch zu Folgerungen gelangt, „in denen ein bloß nicht zu reiner Auswirkung gelangter Kern der (auf ganz andere Ziele gerichteten) Meditationen des *Descartes* endlich zu seinem Rechte kommt" (87).

In der „natürlichen Einstellung" halten wir selbstverständlich die uns umgebende Welt mit unseren Mitmenschen darin für tatsächlich vorhanden, für real, wirklich und existierend. Diese „Einstellung" versucht nun *Husserl,* ganz ähnlich wie *Descartes,* „radikal zu ändern" (53). Er unternimmt es, die Wirklichkeit der Dingwelt und auch die Menschen darin in Gedanken einmal „auszuschalten" oder „einzuklammern", um zu sehen, was dann noch übrig bleibt. „Wir gehen in diesen Studien so weit als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen, auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum' zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie" (59). Durch

solche „Ausschaltungen“ und „Einklammerungen“ gelangt nun *Husserl* zur Region des „reinen Bewußtseins“, des „reinen“ oder des „transzendentalen Ich“, wofür er auch öfter den Ausdruck „reines Erlebnis“, „Bewußtseinserlebnis überhaupt“ zu gebrauchen pflegt. Die Behauptungen nun, die *Husserl* in bezug auf das „reine“ Bewußtsein und auf die Außenwelt aufstellt, erinnern zu einem Teil an die von *Augustin* und *Descartes* betonte Evidenz der Selbstwahrnehmung, zum anderen Teil an den Phänomenalismus *Berkeleys*, der sich auf eine spiritualistische Metaphysik gründet. An *Descartes* erinnern z. B. die Sätze: „Der Thesis der Welt, die eine zufällige ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine notwendige, schlechthin zweifellose ist. Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein“ (86). Dagegen wird man an die von *Berkeley* vollzogene Synthese von der Phänomenalität der Sinnenwelt mit der selbständigen Existenz des rein Geistigen gemahnt, wenn man Ausführungen, wie die folgenden liest: „Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla re indiget ad existendum. Anderseits ist die Welt der transzendenten ‚res‘ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen“ (92).

Noch deutlicher tritt die Ähnlichkeit mit *Berkeley* zutage in den folgenden Sätzen: „Also wird es klar, daß trotz aller in ihrem Sinne sicherlich wohlbegründeten Rede von einem realen Sein des menschlichen Ich und seiner Bewußtseinserlebnisse in der Welt und von allem, was irgend dazu gehört, in Hinsicht auf ‚psychophysische‘ Zusammenhänge — daß trotz alledem Bewußtsein in ‚Reinheit‘ betrachtet als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten hat, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann, der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhang darinnen sein kann.“ „Anderseits ist die ganze räumlich-zeitliche Welt, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches, von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar — darüber hinaus aber ein Nichts ist“ (93).

Es finden sich in der „Phänomenologie“ auch noch Anklänge an andere, ältere Systeme. So erinnert schon das Wort „Eidos“ an *Platon*, dessen Ideenlehre besonders in dem berühmten Gleichnis von der Höhle im Anfang des siebenten Buches der „Politeia“ sehr deutlich an die „Wesensschau“ anklingt. Ferner ist die Lehre von der „intentionalen Beziehung“ als charakteristisches Merkmal alles Psychischen der Psychologie von *Franz Brentano* entnommen, der sie wiederum aus der scholastischen Philosophie des Mittelalters geschöpft hat. Ferner

berühren sich die Gedankengänge der „Phänomenologie" vielfach mit *Leibniz* und ganz besonders mit der „Wissenschaftslehre" *Bernard Bolzanos*, was *Husserl* in den „Logischen Untersuchungen" selbst wiederholt hervorhebt. Trotzdem muß man aber sagen, daß die „Phänomenologie" einen neuen und eigenartigen Weg zur Aufhellung und zur Begründung der menschlichen Erkenntnis zu gewinnen bemüht ist. Durch tiefgründige, durch anhaltende und angestrengte — allerdings auch sehr anstrengende — Denkarbeit suchen *Husserl* und seine Anhänger mittels der „Wesenserschauung" und mit Hilfe der „phänomenologischen Reduktion" zum „reinen Bewußtsein" vorzudringen und glauben da die „absolute Seinssphäre" gefunden zu haben, über deren Struktur sie durch „eidetische" Betrachtung Aussagen von hoher Wichtigkeit machen zu können vermeinen, denen Allgemeingültigkeit und zwingende Denknotwendigkeit zukommen soll.

Wir haben den Weg gezeigt, den die Phänomenologie gehen will, und die Kernpunkte der neuen Lehre kurz dargelegt. Wir müssen nun die Berechtigung ihrer Grundlagen sowie die bisherigen Ergebnisse einer kritischen Prüfung unterziehen.

Schon der Grundbegriff der Phänomenologie, die „W e s e n s e r s c h a u u n g", die eine von jeder Erfahrung freie und ganz unabhängige „eidetische" Erkenntnis begründen soll, gibt Anlaß zu schweren kritischen Bedenken. Aus der sinnlichen Wahrnehmung eines Tones soll es möglich sein, das „Wesen" von „Ton überhaupt" und „Akustischem überhaupt" unmittelbar „h e r a u s z u s c h a u e n". In derselben Weise müßte es dann auch möglich sein, aus der sinnlichen Wahrnehmung eines Baumes das „Wesen" Baum und aus diesem das Wesen „Pflanze" und dann auch den Begriff „organisches Gebilde" h e r a u s z u s c h a u e n. Wer das behauptet, der scheint vollständig darauf zu vergessen, daß diese Fähigkeit, in dem wahrgenommenen Einzelobjekt oder Einzelvorgang die allgemeinen, logisch übergeordneten Begriffe zu erkennen, zu denen das geschaute Einzelding gehört, erst im Laufe der Jahrtausende durch fortgesetzte d e n k e n d e Bearbeitung der Erfahrung erworben werden mußte. Wenn der wissenschaftlich geschulte Denker der Gegenwart heute in dem Baum die Pflanze und in ihr das organische Wesen enthalten zu sehen glaubt, so ist das kein „Schauen" und kein unmittelbares Erfassen. Diese Einsicht ist vielmehr das Ergebnis unzähliger seelischer und sozialer V e r d i c h t u n g e n, die im Laufe der Zeiten vollzogen werden mußten. Die gestaltende, die ordnende Tätigkeit des Menschengeistes hat die chaotische Umwelt gegliedert, die darin waltenden Regelmäßigkeiten und Gesetze festgestellt und zu diesem Zwecke eine ganze Reihe ö k o n o m i s c h e r D e n k m i t t e l ausgebildet, zu denen in erster Linie die B e g r i f f e gehören. Wenn wir nun von diesen uns vertraut und geläufig gewordenen Denkmitteln Gebrauch machen und eben dadurch imstande sind, zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes oder Vorganges auch mannigfache begriffliche Beziehungen des Wahrgenommenen zu erfassen, so vergessen wir nur allzu leicht darauf, daß diese Erkenntnisse nur als Ergebnis verdichteter Erfahrungen möglich geworden sind. Bezeichnet man nun, wie dies die Phänomenologen tun,

derartige, erst durch die allmähliche Verfeinerung unseres Denkorgans möglich gewordene, anscheinend unmittelbare Erfassungen rein begrifflicher Beziehungen als ein „Sehen", als ein „Schauen", das seinen Gegenstand ebenso „originär" gibt, wie die sinnliche Wahrnehmung, so ignoriert man unberechtigterweise die durch psychologische, durch historische, durch ethnologische und in der letzten Zeit durch soziologische Forschungen erzielten Einsichten in die Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes.

Husserl hebt zwar gelegentlich den Unterschied der „Wesenserschauung" von der sinnlichen Wahrnehmung hervor (z. B. S. 11 f.), betont aber doch immer wieder mit großer Entschiedenheit, daß die Wesenserschauung auch eine Art von Anschauung sei, und daß ihr Gegenstand dem Bewußtsein gegeben, und zwar „originär" gegeben ist. Nun sind aber tatsächlich die Gegenstände dieser sogenannten „Wesenserschauung" nichts anderes, als abstrakte Begriffsbeziehungen von hoher Allgemeinheit. Diese können aber, wie die Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes ganz deutlich lehrt, nur als Produkte verstanden werden, bei deren Zustandekommen einerseits die uns umgebende Dingwelt als objektiver Faktor, anderseits die ordnende, die gliedernde und die gestaltende Tätigkeit des Menschengeistes als subjektiver Faktor in einer immer stärker und immer innerlicher werdenden Verflechtung zusammenwirken. Je abstrakter und je allgemeiner die durch solche Denkarbeit erfaßten Beziehungen werden, desto deutlicher tritt das geistige Moment darin hervor. Wenn nun *Hermann Cohen* hier von einem „Erzeugen" durch das Denken spricht, so entspricht das zwar auch keineswegs den Tatsachen, allein diese Ausdrucksweise scheint mir noch immer berechtigter zu sein als *Husserls* Rede von der „gebenden" oder gar von der „originär gebenden" Wesenserschauung.

Der feste Glaube an diese „Gegebenheiten" stammt vielleicht bei *Husserl* daher, daß er von *Franz Brentano* den Gedanken der „intentionalen Bezogenheit" alles Psychischen übernimmt. Bewußtsein ist, so betont er wiederholt, immer „Bewußtsein von Etwas". Dem Vorstellen entspricht ein Vorgestelltes, dem Urteilen ein Beurteiltes, dem Werten ein Gewertetes, dem Wollen ein Gewolltes, der Freude ein Erfreuliches usw. Allen diesen „Gegenständen" wird dabei immer eine Art von objektiver Selbständigkeit zugeschrieben. Durch „Hinwendung des Blickes" sollen alle diese „Gegenstände" in ihrer „leibhaftigen Selbstheit" einfach „erfaßt", zur „Gegebenheit gebracht" werden können. Dabei wird immer die gestaltende und umgestaltende Tätigkeit des Geistes übersehen oder ignoriert.

Mit dieser Lehre von der „originär gebenden" Kraft der Wesenserschauung scheint es nicht recht vereinbar, daß alle so gewonnenen „eidetischen Erkenntnisse" von jeder Erfahrung ganz unabhängig sein sollen. *Husserl* geht in dieser Beziehung viel weiter als alle früheren Denker. Durch „Ausschaltung" und „Einklammerung" der Dingwelt vollzieht er eine „phänomenologische Reduktion" und glaubt auf diesem Wege zur Region des „reinen Bewußtseins" vordringen zu können. Hier soll ein „Feld" gewonnen sein, eine „Seinssphäre absoluter Ur-

sprünge", „ein der schauenden Forschung zugängliches Feld", das eine „unendliche Fülle einsichtiger Erkenntnisse von höchster wissenschaftlicher Dignität" in sich birgt. („Ideen", S. 107.) Dagegen ist, wie bereits erwähnt wurde, die ganze Sinnen- und Dingwelt für die Phänomenologie nur Erscheinung: „Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges, als auch Realität der ganzen Welt entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein ‚absolutes Wesen', es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist" (93 f.).

Man wird also sagen können, daß die „Phänomenologie", wie sie von *Husserl* begründet wurde, eine eigenartige Synthese von erkenntniskritischem Phänomenalismus und einer spiritualistischen Metaphysik darstellt. Den phänomenalistischen Charakter seiner Philosophie betont *Husserl* selbst mit der größten Entschiedenheit, wie die eben zitierte Stelle beweist. Dagegen dürfte er kaum zugeben, daß die Phänomenologie als spiritualistische Metaphysik bezeichnet werden dürfe. Sagt er doch ausdrücklich: „Man muß sich überzeugen, daß dem empirischen Erlebnis gegenübersteht, als Voraussetzung seines Sinnes, das absolute Erlebnis, daß dieses nicht eine metaphysische Konstruktion, sondern durch entsprechende Einstellungsänderung in seiner Absolutheit zweifellos Aufweisbares, in direkter Anschauung zu Gebendes ist" (105 f.).

Hier liegt nun meiner Überzeugung nach eine merkwürdige Selbsttäuschung vor. Ein „absolutes Erlebnis", das bestehen bleibt, wenn man die „phänomenologische Reduktion" vollzieht und die ganze wirkliche Welt „ausschaltet" oder „einklammert", ist nur dann denkbar, wenn eine geistige Substanz angenommen wird, die ein solches „reines Erlebnis" hervorruft und ihm einen greifbaren Inhalt gibt. Nun sagt aber *Husserl* ganz ausdrücklich in einer sehr tiefgründigen Auseinandersetzung, daß durch die „phänomenologische Reduktion" auch die Transzendenz Gottes „ausgeschaltet" sein soll (110 f.). Dann schwebt aber das „reine Erlebnis" ganz in der Luft und ist keineswegs etwas „in direkter Anschauung zu Gebendes".

Man könnte nun daran denken, daß dieses „reine Erlebnis" von den Phänomenologen bloß als Fiktion, das heißt als eine bewußt falsche Annahme gedacht ist, die zu dem Zwecke gemacht wird, um bestimmte Probleme zu lösen. Auf die große Bedeutung solcher Fiktionen hat nun in jüngster Zeit, wie wir weiter unten ausführlicher zeigen wollen, *Hans Vaihinger* in seiner „Philosophie des Als-Ob" hingewiesen. In der Tat bezeichnet einmal *Husserl* die Fiktion als das „Lebenselement der Phänomenologie" (132) und räumt wiederholt der Phantasie eine Vorzugsstellung ein gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung. Nun kann aber, wie *Vaihinger* klar gezeigt hat, eine Fiktion niemals verifiziert werden, sondern muß sich einzig und allein durch ihre Fruchtbarkeit als wertvoll erweisen. Man muß sich deshalb fragen, ob diese Konstruktion des „reinen Er-

lebnisses“ und ob das kühne Gedankenexperiment der „phänomenologischen Reduktion“ neue Erkenntnisse gezeitigt hat. Da muß man nun sagen, daß die von *Husserl* verheißenen „Erkenntnisse von höchster wissenschaftlicher Dignität“ bisher weder bei ihm selbst, noch in den Ausführungen seiner Anhänger zu finden sind. Auf diese Unfruchtbarkeit der „Phänomenologie“ hat bereits *Wilhelm Wundt* in seiner überaus lichtvollen Darstellung des „Logizismus“ hingewiesen (Kl. Schriften I, 613 f.). Besonders klar hat *Th. Ziehen* die Lehren der Phänomenologie dargestellt und diese Denkrichtung als „aussichtslos und verfehlt“ bezeichnet (Lehrbuch der Logik 1920, S. 184 ff. u. bes. S. 457).

Wundt meint (a. a. O. S. 614), daß die Phänomenologie hauptsächlich deshalb Anerkennung und Anhänger gefunden habe, weil man den darin enthaltenen Scharfsinn besonders hoch einschätze. Meiner Meinung nach hat diese auffallend hohe und, wie es scheint, noch im Zunehmen begriffene Schätzung der Phänomenologie einen tieferen Grund. Den Anhängern dieser Denkrichtung eignet ebenso wie ihrem Begründer die Fähigkeit zu psychologischen Tiefblicken. Manche von ihnen haben die Gabe, tief in sich hineinzuschauen, und sie entdecken da mitunter Dinge, die anderen verborgen bleiben. Das habe ich in bezug auf *Husserl* selbst schon in meiner scharfen Kritik seiner „Logischen Untersuchungen“ ausdrücklich anerkannt und ihn deshalb später einen „Psychologen wider Willen“ genannt *). Seine Erörterungen über Evidenz und Wahrheit in den „Logischen Untersuchungen“ und das, was er in den „Ideen“ über die „Abschattungen“ des Psychischen sagt, sind deutliche Beweise seiner starken psychologischen Begabung. Dasselbe gilt von einem der geistvollsten Anhänger dieser Richtung, von *Max Scheler*. Er weiß über das „Ressentiment“, über das Wesen des Tragischen, über die „Idole der Selbsterkenntnis“ viel Anregendes zu sagen. Solche Tiefblicke üben eine starke Anziehungskraft aus. Gerade darin scheint mir aber das Gefährliche der Phänomenologie zu liegen.

Was der phänomenologisch „eingestellte“ Forscher kraft seiner Begabung für psychologische Forschung in sich vorfindet, das soll gleich viel mehr sein als eine neue psychologische Erkenntnis. Er glaubt sofort eine „Wesens s c h a u“ vollziehen zu können, löst das so „Geschaute“ gleich los aus dem psychischen Zusammenhang und ist dann der Meinung, daß sich auf diesem Wege das Wesen der sittlichen Forderung, das Wesen des ästhetischen Genusses, des richtigen Rechtes oder gar der „wahren Religion“ mit absoluter Sicherheit feststellen lasse. Dadurch aber wirkt die Phänomenologie geradezu b a h n s p e r r e n d. Indem sie die geschichtliche Bedingtheit alles Menschlichen verkennt, glaubt sie sich der großen Mühe historischer und soziologischer Forschungen überhoben und hält begabte Geister von solchen Forschungen ab.

*) Vgl. *Ierusalem*, „Der kritische Idealismus und die reine Logik, ein Ruf im Streite“ (1905), S. 117, und meinen Aufsatz „Philosophen und Psychologen“ in der Zeitschrift „Die Zukunft“, Mai 1914.

So ist denn der Ertrag dieser gewaltigen Denkanstrengung ein verschwindend geringer, in mancher Beziehung sogar ein ganz negativer. Wir erfahren gar nichts über das Verhältnis des „reinen" Bewußtseins zur Außenwelt und das für jeden Phänomenalismus so schwierige Problem des fremden Bewußtseins, das oben erwähnte „Du-Problem" scheint für diese Denkrichtung gar nicht zu existieren. Weder die apriorische, angeblich ganz erfahrungsfreie „Wesensschau", noch die „phänomenologische Reduktion" kann jemals gelingen. Jeder „eidetischen Erkenntnis" und ebenso auch dem „reinen Erlebnis" haftet, falls es wirkliche Erkenntnisse sind, immer noch ein empirischer „Erdenrest" an, mag er den Phänomenologen noch so sehr „zu tragen peinlich" sein.

Im Gegensatz zu solchen weltfremden und unfruchtbaren Denkrichtungen macht sich in den letzten Jahrzehnten das Bestreben geltend, das menschliche Erkennen in seinem innigen Zusammenhang mit dem ganzen Seelenlebens zu betrachten und seine biologische Bedeutung klar zu erfassen.

Eine der bedeutsamsten Denkrichtungen, die diesem Bedürfnis ihre Entstehung verdanken, ist die von *Hans Vaihinger* geschaffene „Philosophie des Als-Ob", zu deren Darstellung wir nunmehr übergehen.

§ 27. Die Philosophie des „Als-Ob"

Der Begründer dieser neuen, sehr fruchtbaren und überaus bedeutsamen Erkenntnistheorie, die sich in den letzten Jahren zu einer ganzen Welt- und Lebensanschauung auszugestalten beginnt, ist *Hans Vaihinger*, derzeit Professor in Halle. Die Leitgedanken dazu hat er schon als junger Mann in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts konzipiert und damit bei *Ernst Laas* und besonders bei *Fr. A. Lange*, dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus", warme Anerkennung gefunden. Aus inneren und aus äußeren Gründen konnte er damals das Werk nicht veröffentlichen. Erst dreißig Jahre später entschloß er sich, sein Jugendwerk herauszugeben, weil inzwischen verwandte Denkrichtungen in der Philosophie sich ausgebildet hatten. So erschien denn im Jahre 1911 das grundlegende Werk unter dem Titel: „Die Philosophie des Als-Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit", und übte sofort eine tiefgehende Wirkung aus.

Vaihinger hat in der Vorbemerkung zur ersten und in dem Vorwort zur zweiten Auflage das Wichtigste über die Entstehung und über die Tendenz seiner Philosophie mitgeteilt. Noch deutlicher und ausführlicher hat er sich darüber in seiner „Selbstdarstellung"*) ausgesprochen. Dort faßt er die Grundgedanken seiner Lehre in fünfzehn klaren, inhaltsvollen und innerlich zusammenhängenden Thesen überaus lichtvoll zusammen, so daß man über den Gehalt der Philosophie des Als-Ob nicht im Zweifel oder im unklaren bleiben kann.

*) „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen"; herausgegeben von *Raymund Schmidt*. Leipzig 1921. 2. Band.

Der wichtigste Grundgedanke *Vaihingers* ist die Auffassung des Denkens als einer biologischen Funktion. Der Intellekt ist als eine der wichtigsten und wirksamsten Waffen anzusehen, die der menschliche Organismus im Kampfe ums Dasein aus sich heraus entwickelt hat. Dieser hier klargelegte Zusammenhang zwischen Denken und Leben bringt, wie wir weiter unten noch deutlicher sehen werden, eine wahre Fülle von neuem Licht in die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Erkenntnis. *Vaihinger* zeigt nun, daß der menschliche Intellekt im Laufe seiner Entwicklung oft dazu gelangt ist, durch bewußt falsche Annahmen, die sogar meistens in sich widerspruchsvoll sind, Probleme zu lösen, die ohne diese Schleichwege dem Denken unzugänglich geblieben wären. Solche Annahmen, die man im Sinne von *Ernst Mach* auch als Gedankenexperimente bezeichnen könnte, nennt man schon lange „Fiktionen“. Man findet nun in dem Werke *Vaihingers* eine ganz erstaunliche Fülle von Beispielen für wertvolle Fiktionen, die in den verschiedensten Wissenschaften mit großem Erfolg zur Lösung schwieriger Probleme geführt haben. Das läßt sich in der Mathematik, in der Physik, in der Chemie und Mineralogie, aber auch in der Rechtswissenschaft und in der Volkswirtschaftslehre durch viele Fälle belegen. Schon durch diese Nachweise allein wird das Werk *Vaihingers* für jeden, der in die Entwicklung der Forschungsmethoden und in die sich darin kundgebende schöpferische Kraft des Menschengeistes Einblick zu gewinnen wünscht, eine reiche Quelle der anregendsten Belehrung.

Die Philosophie des Als-Ob geht aber noch einen überaus wichtigen Schritt weiter. *Vaihinger* weiß, daß im Leben der Organismen Funktionen, die aus dem Erhaltungstrieb entstanden sind, sich oft weiter entwickeln, als es die Bedürfnisse der Lebenserhaltung fordern und so oft eine Art von Eigenleben gewinnen. Er nennt das die „Überwucherung des Mittels über den Zweck“. Eine solche Entwicklung hat nun auch der menschliche Intellekt durchgemacht. Das Denken hat sich von seinem biologischen Ursprung losgelöst, ist selbständig geworden und forscht nun bloß um des Forschens willen, ohne jede Rücksicht auf die praktischen Konsequenzen. „Infolgedessen stellt sich dieses anscheinend unabhängige, anscheinend ursprünglich theoretische Denken Aufgaben, die nicht bloß dem menschlichen Denken, sondern jedem Denken überhaupt unmöglich sind, z. B. Fragen nach dem Ursprunge und nach dem Sinne der Welt. Hieher gehört auch die Frage nach dem Verhältnis von Empfindung und Bewegung, populär gesprochen, von Seelischem und Materiellem. Solche aussichtslose, streng genommen auch einsichtslose Fragen sind nicht nach vorwärts, sondern nur nach rückwärts aufzulösen, indem man zeigt, wie diese Fragen psychologisch in uns entstanden sind“ (*Vaihinger*, „Selbstdarstellung“, S. 27). Eine ganz ähnliche Auffassung vertrete ich selbst seit mehr als zwanzig Jahren. Schon in meinem 1895 erschienenen Buche: „Die Urteilsfunktion“ habe ich den Phänomenalismus, der die Welt zur „Vorstellung“, zum bloßen „Bewußtseinsinhalt“ verflüchtigt, als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes bezeichnet, die zur Rückbildung gebracht werden muß. Deshalb habe ich auch die „Philo-

sophie des Als-Ob" gleich bei ihrem ersten Bekanntwerden freudig begrüßt und als eine im höchsten Grade fruchtbare Gedankenrichtung bezeichnet.

Vaihinger hat auf den bedeutsamen Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese hingewiesen und das Verhältnis dieser zwei wichtigen Denkmittel klargestellt. Die Hypothese ist eine Vermutung, die aufgestellt wird, um eine Reihe von erwiesenen Tatsachen einheitlich zu erklären. Sie birgt immer die Hoffnung in sich, durch die Auffindung neuer Tatsachen als wahr erwiesen, oder, wie man auch sagt, verifiziert zu werden. Dagegen ist die Fiktion als bewußt falsche Annahme niemals verifizierbar, sondern muß ihren Wert nur durch ihre Fruchtbarkeit erweisen. Hier finden nun, wie *Vaihinger* zuerst gesehen hat, vielfach „Ideenverschiebungen" statt, die für die Entwicklung der Wissenschaft oft sehr charakteristisch sind. Man kann hier zwei einander entgegengesetzte Richtungen beobachten. Zuweilen wird ein Hilfsbegriff zuerst als Fiktion gebildet, erhebt sich dann zum Rang einer Hypothese, um schließlich zum feststehenden Dogma zu werden. Umgekehrt kann es vorkommen, daß ein Denkmittel zuerst dogmatisch als real existierende Tatsache hingestellt wird, um später als bloße Arbeitshypothese verwendet zu werden, bis man einsieht, daß hier nur eine brauchbare Fiktion vorliegt. Ein interessantes Beispiel für den erstgenannten Prozeß ist der von *Adam Smith* gebildete Begriff des „wirtschaftlichen Menschen", der alle Maßnahmen einzig und allein auf Grund einer klaren und klugen Berechnung seines ökonomischen Vorteils trifft. Für den Schöpfer der wissenschaftlichen Volkswirtschaftslehre war dieser Begriff eine bloße Fiktion, die es ermöglichte, Gesetze der Produktion und des Umlaufes der Güter aufzustellen. Für seine Nachfolger wurde diese Fiktion zur Hypothese, die dann infolge ihrer scheinbaren Verifizierung zum Dogma erhoben wurde. An diesem Dogma hält heute infolge der volkswirtschaftlichen Entwicklung ein großer Teil der erwerbenden Menschheit fest. Ja, es hat sich daraus sogar eine Art von panökonomischer Lebensanschauung herausentwickelt, die das Geld nicht mehr bloß als allgemeines Tauschmittel, sondern als absoluten Wertmaßstab ansieht *).

Der umgekehrte Prozeß läßt sich vielleicht am besten an dem Atombegriff der Physik exemplifizieren. Im Altertum haben *Leukipp* und *Demokrit* die Atome als die einzig wirklichen letzten Einheiten mit dogmatischer Bestimmtheit hingestellt. Die neuere Physik hat diesen Begriff als Hypothese verwendet und heute gilt er meist nur mehr als brauchbare Fiktion. So hat also *Vaihinger* in den Ursprung und in die Entwicklung des menschlichen Denkens tief hineingeleuchtet und für die Erkenntnistheorie neue und wichtige Wege gezeigt.

Die Philosophie des Als-Ob will aber mehr sein als eine neue Erkenntnistheorie. Sie weist nicht bloß auf den biologischen Ursprung des Denkens hin, sondern sie zeigt auch, daß der anscheinend selbständig

*) Vgl. *Jerusalem*, „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre", 1915, S. 36 ff.

gewordene Intellekt Probleme schafft, die auf rein rationalem, logischem Wege ganz und gar unlösbar und darum falsch gestellt sind. Indem nun das Denken seiner ursprünglichen Aufgabe zurückgegeben wird, betont die Philosophie des Als-Ob mit *Kant* das Primat der praktischen Vernunft und stellt das Denken mit voller Entschiedenheit in den Dienst des Lebens. Dabei soll nun die Welt der Fiktionen, deren Ursprung und Bedeutung *Vaihinger* zuerst voll erkannt hat, eine wichtige Funktion übernehmen.

Auf dem Gebiete der Ästhetik spielt zwar, wie *Konrad Lange* in seinem tiefgründigen Werke: „Das Wesen der Kunst“, nachgewiesen hat, die „bewußte Selbst-Illusion“ eine sehr wichtige Rolle, und man kann also hier mit einem gewissen Recht von einer „Als-Ob-Welt“ sprechen, die mächtige Wirkungen ausübt. *Vaihinger* glaubt aber, daß die Philosophie des Als-Ob auch für die letzten Fragen der Rechtswissenschaft, der Ethik und der Religionsphilosophie Lösungen zu bieten habe, die ohne jeden Schritt ins Transzendente geeignet seien, tief gefühlte Bedürfnisse des menschlichen Gemütes dauernd zu befriedigen.

Gegen diese Erweiterung der „Philosophie des Als-Ob“ zu einer Welt- und Lebensanschauung erheben sich nun nicht ungewichtige Zweifel und Bedenken, auf die ich zum Teil schon in meinem oben erwähnten Aufsatz hingewiesen habe. *Vaihinger* legt ausführlich dar, daß der Begriff der Willensfreiheit nicht nur der beobachteten Wirklichkeit, in der alles nach unabänderlichen Gesetzen erfolge, sondern auch sich selbst widerspreche. „Aller dieser Widersprüche ungeachtet, wenden wir diesen Begriff nicht nur im täglichen Leben bei der Beurteilung der moralischen Handlungen an, sondern er bildet auch die Grundlage des ganzen Kriminalrechtes: ohne jene Annahme wäre eine Strafe für etwas Getanes undenkbar vom sittlichen Standpunkt aus. Aber auch die Beurteilung unserer Nebenmenschen hängt so vollkommen von diesem Begriffsgebilde ab, daß wir es nicht mehr entbehren können“ (Philosophie des Als-Ob, S. 59). „Die Menschheit“, so fährt *Vaihinger* fort, „hat dieses wichtige Begriffsgebilde im Laufe der Entwicklung mit immanenter psychischer Notwendigkeit gebildet, weil nur auf seiner Grundlage höhere Kultur und Sittlichkeit möglich ist; allein das hindert nicht einzusehen, daß dieses Begriffsgebilde selbst eine logische Monstrosität ist, daß es ein Widerspruch ist, kurz, daß es nur eine Fiktion, keine Hypothese ist“ (a. a. O. S. 60). In ähnlicher Weise betrachtet *Vaihinger* auch die religiösen Ideen als theoretisch widerspruchsvolle und praktisch wertvolle Gebilde und zählt sie ebenfalls zu den Fiktionen. Er hat zur Illustration auf einen sehr interessanten Versuch einer „Religion des Als-Ob“ hingewiesen, den ein Zeitgenosse *Fichtes*, namens *Forberg*, unternommen hat (a. a. O. S. 735 ff.).

Dagegen wäre nun folgendes zu sagen: Auf dem Gebiete des Rechtes mag vielleicht die Annahme der Willensfreiheit auch dann ihre Wirkung tun, wenn man sie bloß als Fiktion gelten läßt, weil es hier auf die soziologische Wirkung der Rechtsinstitution weit mehr ankommt als auf die theoretische Grundlegung. Wesentlich

anders verhält es sich aber in bezug auf das Gebiet der Sittlichkeit und der Religion. Die sittlichen Forderungen haben zwar ebenso wie die Rechtsinstitutionen ihre Quelle und ihren Ursprung ebenfalls im menschlichen Zusammenleben. Allein hier gewinnen, wie weiter unten gezeigt werden soll, die sozialen Imperative erst dadurch den Charakter von sittlichen Pflichten, daß sie tief in das Bewußtsein der Einzelmenschen eindringen und von ihm innerlich als verbindlich anerkannt werden. Überdies zeitigt die stets wachsende Überzeugung vom Eigenwert jedes Einzelmenschen immer mehr das Gefühl der Menschenwürde, das wir weiter unten als überaus wichtigen Hebel der sittlichen Höherentwicklung kennen lernen werden. Für diese Betrachtungsweise der ethischen Probleme wird die Annahme einer Willensfreiheit von fundamentaler Bedeutung, und es genügt dafür nicht, sie als bloße Fiktion gelten zu lassen. Nun steht aber diese Annahme zwar mit jeder materialistischen, aber keineswegs mit jeder naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Widerspruch. Die neueren Untersuchungen von *William James,* von *Karl Joël* und von *Heinrich Gomperz* haben erwiesen, daß die Leugnung der Willensfreiheit keineswegs eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit ist. Für die Begründung der sittlichen Forderungen genügt aber die Fiktion der Freiheit oder eine Ethik des Als-Ob durchaus nicht. Es scheint mir vielmehr in der sittlichen Bestimmung des Menschen die Aufgabe enthalten zu sein, gerade durch sein ethisches Tun die Freiheit und die Würde des Menschen immer mehr als Tatsache zu erweisen.

Noch weniger vermag, meiner Überzeugung nach, eine Religion des Als-Ob einen Ersatz für den lebendigen Glauben des frommen Gemütes zu bieten. Wir brauchen den Gottesbegriff, um unserem empirischen Weltbilde den erwünschten Abschluß zu geben. Das kann aber nur der Begriff einer Gottheit leisten, die von uns als reales, als wirkliches und vor allem als wirkungsfähiges Wesen gedacht wird. Davon soll noch weiter unten die Rede sein.

Wenn also die Philosophie des Als-Ob als neue Welt- und Lebensanschauung nicht ganz zu befriedigen vermag, so hat sie doch das Wesen und die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis in eine neue und in eine helle Beleuchtung gerückt. Indem sie das Denken als biologische Funktion erfaßt, lehrt sie uns den innigen Zusammenhang von Erkennen und Leben viel tiefer und viel klarer verstehen. Dadurch aber, daß sie auf die verschlungenen Umwege und Schleichwege hinweist, die das Denken, vom Lebensdrang getragen, aufzufinden weiß, um die Natur dem Menschen dienstbar zu machen, lernen wir auch die schöpferische Kraft des Menschengeistes viel besser, viel richtiger und, wenn ich so sagen darf, viel konkreter erkennen und würdigen.

Vaihinger bezeichnet seine Philosophie als „idealistischen Positivismus". Sie ist Positivismus, weil darin die Empfindungswelt als letzte Realität betrachtet und jeder Schritt ins Transzendente vermieden wird. Idealistisch darf sich diese Denkrichtung deshalb nennen, weil darin die schöpferische Kraft des Geistes so lebendig zum Ausdrucke kommt, und weil in ihr die Erzeugnisse der freien Phantasie,

also das, was wir gewöhnlich „I d e a l e“ nennen, eine so bedeutsame Rolle spielen.

In den Vorbemerkungen zu seinem Werke weist *Vaihinger* auf gewisse Strömungen in der gegenwärtigen Philosophie hin, durch die er veranlaßt wurde, sein Jugendwerk noch bei seinen Lebzeiten zu veröffentlichen. Als eines dieser „Momente“ bezeichnet er den von Amerika herübergekommenen „P r a g m a t i s m u s“, bei dem man, wie er sehr richtig sagt, „die unkritischen Übertreibungen von dem Wertvollen scheiden muß“ (Philosophie des Als-Ob, S. XI). Diese in Deutschland so vielfach mißverstandene und arg verketzerte Denkrichtung wollen wir noch einer kritischen Betrachtung unterziehen, um dann zur Darstellung unserer eigenen Auffassung des Erkenntnisprozesses überzugehen.

§ 28. Der Pragmatismus

Von der Erwägung ausgehend, daß die kritischen Untersuchungen des menschlichen Erkennens so wie die metaphysischen Spekulationen über den Urgrund der Dinge die Philosophie immer mehr der wirklichen Welt und dem Leben entfremdeten, kamen am Ende des vorigen Jahrhunderts einige amerikanische Philosophen auf den Gedanken, den Standpunkt der Betrachtung zu verändern. Sie sagten sich, daß das theoretische Denken erfahrungsgemäß dazu diene, um dem menschlichen Handeln die Richtung zu bestimmen und dem Leben neuen Inhalt zuzuführen. Auf diese praktische Bedeutung des Denkens wurde nun die Aufmerksamkeit gerichtet und so entstand die neue Erkenntnistheorie, für welche später die Bezeichnung P r a g m a t i s m u s üblich wurde.

Der Begründer dieser neuen Methode ist *Charles Peirce*. In einem im Jahre 1878 erschienenen Aufsatze *), der das Thema behandelt: „Wie wir uns unsere Ideen klar machen können“, hat er darauf hingewiesen, daß unsere Urteile und unsere Überzeugungen eigentlich nichts anderes sind als Regeln für unsere Handlungsweise. Wenn wir also den wahren Sinn und Inhalt eines Gedankens uns selbst zu voller Klarheit bringen wollen, so müssen wir versuchen, die Wirkungen dieses Gedankens auf menschliche Handlungen aufzuzeigen. Es gibt keine Gedanken-Distinktionen, und wären sie noch so subtil, die nicht irgend welche praktische Unterschiede bedingen. Wo wir keine solchen praktischen Konsequenzen nachweisen können, da ist der Gedanke inhaltslos und besteht bloß in Wortverbindungen. Die Erfassung der praktischen Konsequenzen eines Gedankens ist die Erfassung seines vollständigen und seines einzigen Sinnes.

Aus dieser Grundanschauung hat sich nun der Pragmatismus als Methode entwickelt, die bisher hauptsächlich in zweifacher Richtung

*) *Peirces* Artikel erschien zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „Popular Science Monthly“ (Januar 1878) und ist am besten zugänglich in der französischen Übersetzung, die die „Revue Philosophique“ (Dezember 1878 und Januar 1879) brachte. Das Wort Pragmatismus kommt in der Abhandlung nicht vor. Vgl. *Jerusalem* in der Deutschen Literaturzeitung 1908, Nr. 4, und *Ludwig Stein* im Archiv für systematische Philosophie, 1908.

angewendet wurde. Der Pragmatismus ist zunächst dazu verwendet worden, um Probleme auszuschalten, deren Lösung für die praktische Lebensführung bedeutungslos ist. Der Pragmatist fragt sich nämlich bei jedem Problem: Was für praktische Folgen ergeben sich aus der einen Lösung und welche aus der entgegengesetzten? Zeigt es sich nun, daß wir uns in beiden Fällen gleich benehmen müssen, so liegt kein Problem vor. Dies trifft z. B. bei der Frage nach der Realität oder Idealität der Außenwelt zu. Der Idealist muß sich der Außenwelt gegenüber genau so benehmen wie der Realist und somit ist der ganze Streit für den Pragmatisten wert- und bedeutungslos. Dagegen ist die Frage, ob die Welt von Gott geschaffen wurde oder ob sie aus rein materiellen Prozessen entstanden sei, für die Lebensführung von großer Bedeutung, weil die Welt mir etwas ganz anderes verheißt, wenn ich Gott als ihren Urheber betrachten darf, als wenn die Materie selbst alles hervorgebracht hat. Es ist also für den Pragmatismus ein Problem, das des Nachdenkens wert ist.

Das zweite Gebiet, auf welches die pragmatische Methode bisher angewendet wurde, ist der Erkenntnisprozeß und der W a h r h e i t s b e g r i f f. Der Pragmatismus faßt das Denken als einen Teil und als einen Faktor des Lebens auf. Die Wahrheit eines Urteils besteht nach dieser Auffassung nur in den praktischen Wirkungen, die das Urteil auslöst. Wahr ist ein Urteil dann, wenn die dadurch veranlaßten Maßnahmen sich als l e b e n s f ö r d e r n d erweisen. Eine rein theoretische Wahrheit, die in der bloßen Konstatierung eines Tatbestandes sich erschöpft, gibt es bei dem engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben überhaupt nicht. Noch weniger kann von einer absoluten, für alle Zeiten und für alle denkenden Wesen gültigen Wahrheit die Rede sein. Die Wahrheit hat immer etwas Aktives, Richtunggebendes. Sie ist nicht zeitlos, sondern immer der Zukunft zugekehrt.

Diese neue Auffassung des Wahrheitsbegriffes erschüttert alte, festgewurzelte Denkgewohnheiten und findet deshalb von vielen Seiten heftigen Widerspruch. Es sind insbesondere die Vertreter der alten formalen Logik und die Mathematiker, die sich gegen die pragmatische Auffassung der Wahrheit wehren. Die Logiker und Mathematiker halten daran fest, daß es ewige, zeitlose Wahrheiten gibt, die unabhängig von aller Erfahrung gefunden werden und für jede mögliche Erfahrung gelten müssen. In den letzten Jahren hat der Kampf gegen den Pragmatismus und die Verteidigung desselben in den englischen und amerikanischen Zeitschriften einen großen Raum eingenommen. Auf dem Heidelberger Philosophen-Kongreß im Jahre 1908 war die neue Methode der Gegenstand sehr lebhafter Diskussionen. Eine Klärung der Ansichten ist zurzeit noch nicht eingetreten, allein der Pragmatismus wird durch die Argumente der Gegner zur Weiterentwicklung des ihm zugrunde liegenden Gedankens veranlaßt werden.

Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Erkenntnisprozesses, die uns im nächsten Paragraphen beschäftigen wird, dürfte zeigen, daß der Pragmatismus mit seiner aktivistischen Auffassung des Wahrheitsbegriffes im wesentlichen recht hat. Die in jedem Urteile

enthaltene Deutung der Eindrücke bleibt immer auf die Verwertung gerichtet. Wenn aber die Lebensbedingungen komplizierter werden, so schaltet sich oft zwischen Deutung und Verwertung eine kleinere oder größere Wartezeit ein. Wir deuten den Eindruck und bewahren die Deutung zur künftigen Verwertung auf. Wir lernen gleichsam auf Vorrat urteilen. Das Wissen ist und bleibt, wie einer der energischesten Vertreter des Pragmatismus, Prof. *F. C. S. Schiller* aus Oxford, in Heidelberg gesagt hat, „Mittel und Vermittlung". In letzter Linie zielt alles Urteilen und somit die ganze Wissenschaft auf Verwertung ab. In ähnlichem Sinne hat sich auch *Ernst Mach* ausgesprochen *). Allein die oben erwähnte Wartezeit zwischen Deutung und Verwertung nimmt immer größere Dimensionen an. Hier schaltet sich allmählich nichts Geringeres ein als die ganze theoretische Wissenschaft. Diese lehrt uns, die Erfahrung zergliedern und mit Hilfe der früheren Erfahrungen und der daraus abgezogenen Begriffe ökonomisch ordnen. Wir sehen uns immer mehr gezwungen, von der unmittelbaren Verwertbarkeit der Urteile abzustehen und die Deutung der Eindrücke ohne Rücksicht auf künftige Verwertung möglichst exakt und möglichst vollständig zu gestalten. Das wissenschaftliche Denken zeitigt in uns, wie wir oben (§ 5) dargelegt haben, die Fähigkeit, Tatsachen zu konstatieren, was durchaus nicht so leicht und so einfach ist, wie man gewöhnlich glaubt. Haben wir aber unsern Intellekt mit Hilfe der Wissenschaft so geschult, daß wir unsere Gefühle, Wünsche und Triebe so weit zu unterdrücken vermögen, daß wir imstande sind, das objektiv Gegebene rein zu erfassen, so brauchen wir auch eine Formel, welche ausdrückt, daß das von uns Konstatierte wirklich eine von uns unabhängige Tatsache darstellt. Diese Formel ist der für die Wissenschaft unentbehrliche theoretische Wahrheitsbegriff, eine Art von Vorratskammer für künftige Verwertungen. Der Pragmatismus hat die Unentbehrlichkeit des theoretischen Wahrheitsbegriffes für die Wissenschaft nicht erkannt und sich deshalb viel unnütze Streitigkeiten zugezogen. Daß aber die rein theoretische Wahrheit der Wissenschaft nicht der letzte Zweck alles Denkens ist, darin hat der Pragmatismus zweifellos recht. Diesen letzten Zweck zu bestimmen, ist eben die Aufgabe der Philosophie, die sich dadurch von der Wissenschaft unterscheidet, wie oben (§ 5) dargelegt wurde. Der Pragmatismus ist keine fachwissenschaftliche, sondern eine durchaus philosophische Methode. Er hat das bleibende Verdienst, auf den engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben hingewiesen und die Philosophie dadurch dem Leben näher gebracht zu haben.

§ 29. Genetische und biologische Erkenntnistheorie

Wenn die Philosophie nicht mehr weltfremde Spekulation, sondern lebensfördernde Denkarbeit sein soll, so muß die Erkenntnistheorie ihren isolierenden Standpunkt aufgeben und muß den Ver-

*) *Ernst Mach,* Erkenntnis und Irrtum, 3. Aufl. S. 462.

such unternehmen, die menschliche Erkenntnis als einen Entwicklungsprozeß zu verstehen, der in der Entfaltung des individuellen Einzellebens und des Lebens der menschlichen Gesellschaft naturnotwendig hervortritt, an der allgemeinen Lebensentwicklung teilnimmt und auf diese zurückwirkt. Die sinnliche Wahrnehmung und das begriffliche Denken sind dann nicht als zwei getrennte Seelenvermögen zu betrachten; sie sind vielmehr Ausstrahlungen einer und derselben geistigen Kraft und wirken überall zusammen. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind", hat schon *Kant* gesagt und damit zweifellos eine wichtige Wahrheit ausgesprochen. In jedem Erkenntnisakt tritt unsere ganze psychophysische Organisation lebendig in Wirksamkeit, und die Erkenntnistheorie muß vor allem bemüht sein, durch das vertiefte Studium der Erkenntnisakte die Grundform alles Erkennens zu finden. Aus dem Zusammenwirken des menschlichen Organismus mit seiner Umgebung, aus der Art und Weise, wie unser Bewußtsein auf die Eindrücke reagiert, die von außen auf uns einstürmen, aus den Maßnahmen, die wir treffen müssen, um uns in der Umwelt zu behaupten und um diese Umwelt beherrschen zu lernen, wird sich die dem Menschen gemäße Form finden lassen, in die er genötigt ist, die Vorgänge der Außenwelt zu bringen, um sich darin zurecht zu finden.

Die genetische Betrachtung wird daher den Erkenntnisprozeß im Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben untersuchen. Die Erkenntnistheorie darf das Erkennen nicht gewaltsam von seinem Zusammenhang mit dem Fühlen und Wollen loslösen, kurz, die Erkenntnistheorie muß auf psychologischer Grundlage aufgebaut werden..

Man darf ferner nicht vergessen, daß der Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstriebe entstammt. Der Mensch muß sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muß wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objekten zu versehen hat, muß ihre aktuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können. In der Tat verdanken auch alle Wissenschaften ihr Entstehen einem praktischen Bedürfnisse. So ist die Astronomie im Dienste der Landwirtschaft und der Schiffahrt und vielleicht auch zum Zwecke einer genaueren Zeiteinteilung ausgebildet worden. Die Geometrie ist als Feldmeßkunst entstanden und die Arithmetik wurde im Dienste des Handels ausgebildet. Die Not hat nicht nur beten, sondern auch denken gelehrt. Sowie aber der Trieb nach Erkenntnis geweckt war, hat er sich viel weiter und viel mächtiger entwickelt, als das unmittelbare Bedürfnis reichte. Er ist zu einem Funktionsbedürfnis unseres Organismus geworden, das nach Befriedigung verlangt. Auf diesem Wege ist das Streben nach Wissen um des Wissens willen entstanden und so hat sich auch jenes theoretische Staunen entwickelt, das wir oben als Anfang der Philosophie bezeichnet haben. Allein der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf doch nicht vergessen werden.

Wenn ferner gesagt wurde, die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so muß versucht werden, diese Form näher zu bestimmen. *Kant* hat die Stammformen des Verstandes durch Reflexion auf die von der traditionellen Logik überlieferte Einteilung der Urteile gefunden. Diese Klassifikation ist jedoch eine zu logischen Zwecken vorgenommene Umformung der wirklich vollzogenen Urteile und sagt uns nichts über den psychologischen Vorgang, der sich tatsächlich in jedem Urteilsakte vollzieht. Deshalb scheint es das Richtigere, die Form des Urteils überhaupt, wie es tatsächlich vollzogen wird, zu untersuchen. Muß doch jede Erkenntnis, die einfache Sinneswahrnehmung ebenso wie das Resultat einer sehr komplizierten Gedankenreihe, in der Form des Urteils gedacht und ausgedrückt werden.

Das Wesentliche an jedem Urteilsakte ist nun nicht, wie vielfach geglaubt wird, eine Verbindung von Begriffen oder eine Assoziation von Vorstellungen. Der beurteilte Vorgang ist vielmehr vor dem Urteile als einheitliche Vorstellung gegeben. Durch das Urteil erfährt nun der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Formung und Gliederung, und zwar in der Weise, daß der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftzentrum bezogen und als Kraftäußerung dieses Kraftzentrums hingestellt wird. Die duftende Rose ist vor dem Urteil als Ganzes gegeben. Im Urteil: „Die Rose duftet" ist das Duften als eine Kraftäußerung des Kraftzentrums Rose aufgefaßt. Das Kraftzentrum ist das Subjekt, die Äußerung das Prädikat.

Diese Auffassung wird noch begreiflicher, wenn man versucht, das allgemeine psychologische Gesetz zu finden, das sich darin wirksam erweist. Es liegt hier nämlich nichts anderes vor, als eine allen Menschen gemeinsame Art der Apperzeption. Unter Apperzeption verstehen wir die Formung und Aneignung einer Vorstellung mittels der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand konzentrieren, so wird dieser dadurch in den Blickpunkt des Bewußtseins gehoben, und alle Vorstellungen, die mit dem Gegenstande, sei es durch Ähnlichkeit, sei es durch Kontiguität zusammenhängen, werden dadurch lebendig. Diese wachgerufenen Vorstellungen strahlen nun gleichsam ihr Licht auf den Gegenstand zurück, wodurch dieser selbst in eine neue Beleuchtung gerückt wird.

Unter den vorhandenen Vorstellungsdispositionen werden naturgemäß diejenigen am leichtesten durch die Aufmerksamkeit lebendig werden, die am stärksten ausgebildet und demnach bei den betreffenden Individuen die vorherrschenden sind. Ein und derselbe Gegenstand wird deshalb bei verschiedenen Personen verschiedene Vorstellungsgruppen wachrufen, das heißt er wird in verschiedener Weise apperzipiert werden. Die am leichtesten erregbaren Vorstellungsgruppen wollen wir die herrschende Apperzeptionsmasse nennen. So sieht z. B. der müde Wanderer in einem Walde

nur den Schatten gewährenden Ort, der Maler wird hingegen die Farbenschattierungen und die Baumgruppen beachten, der Zimmermann wird auf die Größe und Stärke der Stämme aufmerksam werden, der Förster auf den Baumschlag, der Jäger auf die Spuren des Wildes.

So verschieden nun auch dieselben Objekte apperzipiert werden können, so gibt es doch eine Auffassungsweise, eine Art der Apperzeption, die wir allem Geschehen in gleicher Weise entgegenbringen. Wenn ein Kind den Versuch macht, einen Gegenstand zusammenzudrücken, so erscheint ihm der Widerstand, den es empfindet, als ein gewollter Gegendruck. Das Kind legt eben seine eigenen Willensimpulse auch den umgebenden Objekten bei und faßt so die Vorgänge als Willensäußerungen auf. Das Kind apperzipiert jeden Vorgang so, daß dadurch die stärkste Vorstellungsdisposition rege wird. Unter allen Dispositionen hat aber keine auch nur annähernd dieselbe Stärke wie die durch die Bewegungen des Körpers immer wieder aktuell werdende Disposition, Willensimpulse zu erleben. Die Erinnerung an die erlebten Willensimpulse wird also am leichtesten wachgerufen, und diese Erinnerungen bilden die vorherrschende Apperzeptionsmasse, die das Kind an jeden Vorgang heranbringt, dem es seine Aufmerksamkeit zuwendet. Jedes wahrgenommene Objekt gilt dem Kinde als ein beseeltes Wesen, und alles, was es an dem Objekte bemerkt, wird von ihm als Willenshandlung des Dinges aufgefaßt. Dieselbe beseelende (animistische) und vermenschlichende (anthropomorphische) Auffassung finden wir auch bei den Naturvölkern wirksam. Das Fließen des Wassers, das Wehen des Windes, das Leuchten der Sonne, des Mondes und der Sterne, alle diese Vorgänge werden als Willensäußerungen sichtbarer oder unsichtbarer Wesen gedeutet. Diese Apperzeptionsweise nun, durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objekte gedeutet werden, nennen wir die fundamentale Apperzeption.

Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ (transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, III. Band, S. 114 ff. der *Hartenstein*schen Ausgabe) wiederholt von einer „synthetischen“, „ursprünglichen“ oder auch „transzendentalen Einheit der Apperzeption“. Er versteht darunter die Fähigkeit des Denkens, das Angeschaute in der Einheit des Selbstbewußtseins zu verbinden. „Das ‚Ich denke‘, sagt er, „muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Auch nach ihm betätigt sich diese Grundvoraussetzung alles Erkennens in dem Akte des Urteilens, und er sagt ausdrücklich, daß „ein Urteil nichts anderes ist als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“. (S. 121.) Die transzendentale Apperzeption vollzieht sich also auch nach *Kant* in jedem Urteil und ist nach ihm die Grundform und die Grundbedingung alles Erkennens *).

*) Daß hier eine neue und sehr bedeutsame psychologische Einsicht *Kants* vorliegt, habe ich nachzuweisen versucht in meiner Gedenkrede auf *Kant* (Wien 1904), S. 15 ff., und in meinem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (Wien 1905), S. 10 ff.

In Anlehnung an *Kant*, aber doch in deutlichem, ja in grundsätzlichem Unterschiede von ihm, nennen wir die Grundform und die Grundbedingung alles menschlichen Erkennens nicht die transzendentale, sondern die fundamentale Apperzeption. Während nämlich nach *Kants* Auffassung die Einheit der Apperzeption vor aller Erfahrung gegeben, also transzendental und demnach a priori ist, liegt in dem, was wir fundamentale Apperzeption nennen, eine Erfahrung vor, aber freilich eine Erfahrung, die jeder menschliche Organismus, der inmitten einer Umgebung sich entwickelt und von dieser Eindrücke empfängt, notwendigerweise machen muß und tatsächlich auch macht. Während ferner *Kant* in der transzendentalen Einheit der Apperzeption nur die ganz allgemeine, gar nicht näher bestimmte formale Bedingung sieht, Vorstellungen zu verbinden und sie in ein Selbstbewußtsein einzugliedern, glauben wir in der fundamentalen Apperzeption die genau bestimmte, speziell menschliche und vermenschlichende Formung zu finden, die jeder Inhalt erfahren muß, damit er unser geistiges Eigentum werde. Durch die fundamentale Apperzeption werden die Vorgänge unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzt.

Versuchen wir nun, den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis, wie er sich im Lichte der fundamentalen Apperzeption darstellt, kurz zu skizzieren.

Den Anfang des Seelenlebens bildet wahrscheinlich ein dunkles Lebensgefühl, das sich in den entgegengesetzten Zuständen von Lust und Unlust bewegt. Wir haben dieses Gefühl als die ursprüngliche, noch ganz und gar nicht differenzierte Reaktion des Bewußtseins auf die in der Umgebung und im Inneren des Körpers wirkenden Reize anzusehen. Dieses Gefühl scheint von gar keinen Vorstellungen begleitet, noch ganz verworrenen, chaotischen Charakters zu sein, und äußert sich in lebhaften Bewegungen, die noch keine deutlich erkennbare Absicht und Richtung zeigen. Beim Erwachen aus tiefem Schlafe oder aus einer Ohnmacht erleben wir etwas dem Ähnliches, und einen solchen Bewußtseinszustand dürfen wir bei neugeborenen Kindern voraussetzen.

Die Unlustzustände scheinen dabei viel deutlicher merklich zu sein als die Lustzustände. Schon in den ersten Tagen, ja vielleicht in den ersten Stunden seines Lebens dürfte das Kind verschiedene Arten von Lust- und Unlustgefühlen erleben. Das Seelenleben beginnt bereits sich zu differenzieren und mannigfacher zu gestalten. Die junge Seele merkt anfangs nur das, was ihrer Entfaltung förderlich oder schädlich ist. Die Vorgänge der Umgebung existieren für sie nur, insoferne sie Lust und Unlust bringen. Je mannigfachere Eindrücke nun auf das Kind einströmen, desto mehr differenziert sich sein Lust- oder Unlustgefühl. Wenn nun nach und nach immer mehr Zeit zwischen Schlafen und Schreien verstreicht und das Kind Muße hat, die Umgebung auf sich wirken zu lassen, so heben sich die verschiedenen Lust- und Unlustzustände immer deutlicher voneinander ab. Kälte bewirkt andere Unlust als Hunger, das warme Bad ein Lustgefühl, das deutlich von demjenigen Gefühl unterschieden wird, welches das Kind etwa

beim Aufnehmen der Nahrung erlebt. Die Veränderungen des Bewußtseinszustandes, die das Kind erlebt, enthalten dann neben dem Lust- und Unlustgefühl noch einen deutlich merkbaren Bestandteil, und dieser Bestandteil steht mit der Natur des Reizes in viel engerer Beziehung als das ursprüngliche Lust- und Unlustgefühl.

Dieser Bestandteil ist das psychische Moment, das wir Empfindung nennen. Die Empfindung ist zunächst eine bestimmte Veränderung des Bewußtseinszustandes, die sich ebenso deutlich von dem sie begleitenden Lust- und Unlustgefühl wie von anderen Veränderungen abhebt.

Einfache Empfindungen kommen im entwickelten Bewußtsein nicht vor. Es sind da stets nur Komplexe von Empfindungen gegeben, die auf äußere oder innere Reize bezogen werden und uns als wirkliche Dinge oder Vorgänge erscheinen. Solche Empfindungskomplexe nennen wir Wahrnehmungen. Die Zusammenfassung der gegebenen Empfindungsgruppen zu einheitlichen Wahrnehmungen ist nun das Werk der fundamentalen Apperzeption. Das wahrgenommene Ding ist das Kraftzentrum und die Empfindungen, die durch dasselbe in uns hervorgerufen werden, sind seine Kraftäußerungen oder Eigenschaften.

Die Wahrnehmungen hinterlassen nun in unserem Organismus Dispositionen, vermöge deren das Bild des Gegenstandes in unserem Bewußtsein entstehen kann, auch ohne daß der Sinnesreiz wirkt. Solche reproduzierte Wahrnehmungen nennen wir im allgemeinen Vorstellungen. Der Verlauf dieser Vorstellungen wird durch verschiedene Gesetze geregelt, hauptsächlich aber durch eine Art Konzentration des Organismus bestimmt, die wir Aufmerksamkeit nennen. Der Selbsterhaltungstrieb veranlaßt den Menschen in primitivem Zustande, vor allem auf diejenigen Merkmale der Gegenstände seine Aufmerksamkeit zu konzentrieren, die für die Erhaltung seines Lebens die wichtigsten sind. Durch diese Konzentration der Aufmerksamkeit auf die biologisch bedeutsamen Merkmale entstehen die sogenannten typischen Vorstellungen, die eine wichtige Vorstufe für die später auszubildenden logischen Begriffe abgeben. Die Entstehung der typischen Vorstellungen ist so recht geeignet, das biologische Moment in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis kenntlich zu machen. Dadurch, daß wir zunächst auf das achten, wovon unsere Lebenserhaltung abhängt, lernen wir erst gleichartige Dinge in einem Denkakt zusammenfassen und gewinnen so eines der wichtigsten Mittel, unsere Erfahrungen ökonomisch zu ordnen.

Einen höchst bedeutsamen Fortschritt in diesem Sinne bewirkt die Entwicklung der Sprache. Die Sprachlaute sind zweifellos aus unwillkürlich hervorgestoßenen Gefühlslauten entstanden. Durch häufige Wiederholung derselben Eindrücke stumpft sich das Gefühl ab, und die Laute dienen dazu, Vorgänge in der Umgebung des Sprechenden zu bezeichnen. Diese Laute werden von den Mitmenschen verstanden und dann absichtsvoll hervorgerufen, um mit den Stammesgenossen Verständigung behufs gemeinsamer Arbeit zu ermöglichen. Die ersten Sprachlaute, meist einsilbige Wurzelwörter, be-

zeichnen einen ganzen Vorgang, ohne daß darin Ding und Tätigkeit voneinander geschieden werden. Als diese einfachen Laute nicht mehr genügten, um Verständnis zu erzielen, suchte man die Bezeichnung eines Vorganges durch zwei solcher Wurzellaute zu bewerkstelligen, und damit war die Wurzel in Subjekt und Prädikat auseinandergetreten, die Form des Satzes war gefunden. Diese Entwicklungsphase, die man gelegentlich auch beim Sprechenlernen der Kinder beobachtet, ist von großer Bedeutung. Im Satze hat nämlich die fundamentale Apperzeption ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist jetzt deutlich ausgeprägt, der so bezeichnete Vorgang ist jetzt vollständig geformt, gegliedert und zugleich objektiviert. Die sprachlich formulierte fundamentale Apperzeption wollen wir nun die Urteilsfunktion nennen. Das Subjekt des Urteiles ist jetzt als selbständig existierendes Kraftzentrum hingestellt, das Prädikat bezeichnet die sich eben jetzt vollziehende Kraftäußerung des Subjektes.

Dadurch aber, daß zur Bezeichnung des Vorganges ein Laut nicht mehr ausreicht, tritt eine neue und bedeutsame Entwicklungsphase ein. Das Subjekt des Urteiles „Die Rose duftet", also das Wort „Die Rose" bezeichnet jetzt nicht mehr einen ganzen Vorgang, sondern wird zum Träger aller nur irgend möglichen Wirkungen, die von der Rose ausgehen können. Alle Objekte, in denen dieselben Kräfte wohnen, werden mit dem gleichen Namen bezeichnet und dadurch in einem Denkakt zusammengefaßt. Das Wort wird nun zum Träger der Eigenschaften und Zustände, die allen gleichnamigen Objekten zukommen, und dadurch entwickelt sich die typische Vorstellung zum festen, am Worte haftenden Begriff.

Durch das Prädikatswort werden aber auch Eigenschaften, Zustände und Beziehungen von den Gegenständen, denen sie anhaften, gewissermaßen losgelöst und damit der selbständigen Betrachtung zugänglich gemacht. Eigenschaften wie Hart und Weich, Zustände wie Gehen und Schlafen, Beziehungen wie Groß und Klein, werden auf diese Weise zu selbständigen Denkobjekten gemacht und so zu Begriffen erhoben. Erst jetzt wird es möglich, Gleichmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten im Weltgeschehen nicht nur flüchtig zu bemerken, sondern „mit dauernden Gedanken zu befestigen". Dadurch aber gewinnt der Menschengeist immer neue und immer bessere Denkmittel, um die Erfahrung ökonomisch zu ordnen, das Weltgeschehen zu begreifen und zu beherrschen. Die Urteilsfunktion entwickelt sich zu immer neuen, immer komplizierteren, immer verdichteteren Formen und findet kurze, einfache und bequeme Formulierungen für umfassende Gedankeninhalte.

Außer dem denkökonomischen Wert der Sprache muß hier noch auf eine andere Seite der Sache aufmerksam gemacht werden. Dadurch, daß alle Sprachgenossen mit denselben Worten ähnliche Begriffe und mit denselben Sätzen ähnliche Urteile bezeichnen, gesellt sich zu der ökonomischen Allgemeinheit noch die soziale hinzu. Die Worte und Sätze, die ich gebrauche, sind in ihrer jetzt allgemein geltenden Bedeutung Produkte der gemeinsamen Arbeit der Sprachgenossen.

Meine Behauptungen sind in ihrer sprachlichen Formulierung gleichsam getragen von der darin verdichteten Gesamtarbeit. Ich setze eine stillschweigende Zustimmung voraus, wenn ich Sätze ausspreche, die allgemein verstanden und allgemein für wahr gehalten werden. Mit dem gemeinsamen Sprachgut bildet sich ein Grundstock gemeinsam für wahr gehaltener Urteile aus. In diesen Gemeinbesitz wird jeder hineingeboren und dieses soziale Sprach- und Gedankengut hat einen außerordentlich großen Einfluß auf die Entwicklung des Individuums. Auf diesen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung kommen wir weiter unten noch zurück.

Neben den Wahrnehmungsurteilen, in denen ein eben wahrgenommener Vorgang in der bekannten Weise geformt, gegliedert und objektiviert wird, entstehen Begriffsurteile, in denen Gesetze des Geschehens in der Weise formuliert werden, daß bestimmten Begriffen bestimmte Merkmale zugeordnet werden. Der Satz: „Der Walfisch ist ein Säugetier" enthält die Behauptung, daß jedem Walfisch die Merkmale zukommen, die allen Säugetieren gemeinsam sind. Auf Grund dieses Urteiles werde ich also von jedem Walfisch behaupten dürfen, daß er rotes und warmes Blut hat, durch Lungen atmet, lebende Junge zur Welt bringt u. a. m. Dabei bleibt aber die ursprüngliche Form des Urteiles bestehen. Der grobe Anthropomorphismus der primitiven Kulturstufen und der Kinder, wo jedes Ding der Umgebung als beseelt betrachtet und jede Eigenschaft desselben als Ausfluß einer Willenstätigkeit angesehen wird, kann der fortschreitenden Erkenntnis nicht standhalten. Allein auch der abstrakteste Begriff bleibt für unser Denken eine Art Kraftzentrum, als dessen potentielle Wirkungen wir seine Merkmale auffassen *).

Aus der Urteilsfunktion entsteht auch der für die Erkenntnistheorie so überaus wichtige Begriff der Wahrheit. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben richtig hervorgehoben, daß das Urteil sich von der Vorstellung, oder wie *Aristoteles* sich ausdrückt, von der „unverbundenen Rede" dadurch unterscheide, daß nur beim Urteil von wahr und falsch die Rede sein könne. Eine Vorstellung, die ich erlebe, ist tatsächlich vorhanden, aber an sich weder wahr noch falsch. Wenn man trotzdem von richtigen oder falschen Vorstellungen spricht, so ist dies nur eine abgekürzte Ausdrucksweise. Eine richtige Vorstellung ist eine Vorstellung, die mich zu richtigen Urteilen veranlaßt, eine falsche Vorstellung ist diejenige, aus der unrichtige oder unwahre Urteile sich ergeben. Auch auf Gefühle und Willensentschlüsse finden die Prädikate wahr und falsch keine Anwendung. Nur Urteile, die oft unseren Gefühlen und Willenshandlungen vorangehen und eine wichtige Teilursache dieser Erlebnisse bilden, nur Urteile können wahr

*) Ausführlicher dargestellt und tiefer begründet findet man diese Auffassung in meinem Buche: „Die Urteilsfunktion", Wien 1895. Die dagegen erhobenen Einwände habe ich in meinem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905) zu widerlegen versucht und dabei zugleich nachgewiesen, daß meine Auffassung des Urteils alle berechtigten Elemente der bisherigen Theorien in sich vereinigt. Für die psychologische Entwicklung des Erkenntnisprozesses vgl. mein „Lehrbuch der Psychologie", 7. Aufl. (1921).

oder falsch sein, und von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Urteile hängt gar oft die Zweckmäßigkeit der dadurch bedingten Gefühls- und Willenszustände ab.

Wahrheit gibt es also nur im Urteil, und die Frage ist nun, wie dieser Begriff entsteht, und was er bedeutet. Auf Grund der hier vorgetragenen Anschauung ist die Beantwortung dieser Fragen nicht schwer. Im Urteil wird ein gegebener Vorstellungsinhalt gegliedert und objektiviert. Das Urteil ist somit ein Akt der Spontaneität oder der Selbsttätigkeit unseres Geistes, ein Akt, durch den der aufgenommene Eindruck eine D e u t u n g erfährt. Erinnern wir uns nun daran, daß dieser Akt der Selbsttätigkeit zunächst in dem Streben nach Selbsterhaltung seine Wurzel hat, so werden wir leicht einsehen, daß die mit dem Eindruck vorgenommene Deutung ihrem ganzen Inhalt und Zwecke nach darauf gerichtet ist, die Maßnahmen zu bestimmen, die der Organismus zu treffen hat, um auf den Eindruck in zweckentsprechender Weise zu reagieren. Auf dieser Entwicklungsstufe ist die Deutung dann richtig, wenn sie zweckentsprechende Maßnahmen zur Folge hat, sie ist falsch, wenn auf Grund derselben verkehrte, das heißt die Lebenserhaltung schädigende Maßnahmen getroffen werden. Das heißt, richtiger ausgedrückt, daß das Verhältnis zwischen Deutung und faktischem Tatbestande, das uns später als Wahrheit oder Falschheit des Urteils zum Bewußtsein kommt, im Anfang nur in der Form einer Reaktionstendenz vorhanden ist. Wenn aber die Kulturentwicklung fortschreitet, die Bedingungen der Lebenserhaltung komplizierter werden, wenn der Mensch fähig und genötigt wird, sich entferntere Ziele zu setzen, die nur durch eine kombinierte größere Reihe sorgfältig erwogener Maßnahmen erreicht werden können, dann schaltet sich auch zwischen die Deutung und die Verwertung der Eindrücke eine größere Wartezeit ein. (Vgl. oben S. 83.) Wir vollziehen die Deutungen oft, ohne sie sofort zu verwerten. Durch die sprachliche und schriftliche Fixierung solcher Deutungen wird es möglich, die vollzogenen Urteile für künftige Verwertung aufzubewahren. Da sich aber nicht alle vollzogenen Deutungen als verwertbar erweisen, so muß eine Auslese getroffen werden. Man sucht also nach den Bedingungen der künftigen Verwertbarkeit, und so entsteht der W a h r h e i t s b e g r i f f. Die Wahrheit eines Urteils ist nichts anderes als die Bedingung seiner Verwertbarkeit für die Bestimmung der nötigen Maßnahmen. Dieses a k t i v i s t i s c h e, auf künftige Tätigkeit gerichtete Element des Wahrheitsbegriffes ist bis vor kurzem nicht erkannt oder nicht gewürdigt worden. Alles theoretische Denken ist ein Urteilen auf Vorrat mit der Tendenz zu künftiger Verwertung. Da aber die menschliche Tätigkeit immer weitblickender wird und sich immer entferntere Ziele setzt, so nimmt das theoretische Denken eine immer breiter werdende Mitte ein, die sich zwischen Deutung und Verwertung einschaltet. Dadurch gewinnt aber das theoretische Denken und Forschen eine relative Selbständigkeit, die bei vielen den Schein erweckt, als sei das Denken vom Leben selbst getrennt und unabhängig. Jedenfalls bilden sich innerhalb des rein theoretischen Denkens Regeln und Begriffe aus, die zu neuen Formulierungen des Wahrheitsbegriffes führen.

Zum deutlichen Bewußtwerden des theoretischen Wahrheitsbegriffes trägt eine Tatsache des sprachlichen Lebens viel bei. Es ist dies die Entstehung der Negation oder, genauer ausgedrückt, der Verneinungspartikel. Ein und derselbe Tatbestand wird leicht von verschiedenen Personen verschieden gedeutet. Jede Deutung enthält im Anfang der Kulturentwicklung zugleich die Tendenz zu bestimmten Maßnahmen. Wer meine Deutung nicht anerkennt, der weist eben dadurch die mit dieser Deutung verbundenen Maßnahmen zurück. Diese Zurückweisung ist anfangs mit lebhaften Gefühlen verbunden und wird deshalb durch einen eigenen Laut ausgedrückt. Da solche Zurückweisungen sich häufig wiederholen, stumpft sich das Gefühl ab und der dafür erfundene Laut wird als Verneinungspartikel zum formalen Element des Urteils. Ich muß bei jeder Deutung, also bei jedem Urteil auf eine mögliche Zurückweisung gefaßt sein. Wenn ich nun trotz der Zurückweisungen an meiner früheren Deutung festhalte, so bildet sich durch die Verteidigung das Bewußtsein von der Wahrheit des Urteils deutlicher aus.

Wahrheit ist somit eine bestimmte Beziehung zwischen dem Akte des Urteilens und dem beurteilten Vorgang, und es gilt nun, die Art dieser Beziehung und die Bedingungen ihres Vorhandenseins zu bestimmen. Gewöhnlich sagt man, Wahrheit bestehe in der Übereinstimmung eines Urteils mit dem beurteilten Vorgange. Daraus würde sich ergeben, daß im Urteil der beurteilte Vorgang einfach nachgebildet, gewissermaßen kopiert werde. Diese naive Vorstellungsweise entspricht aber der heutigen Auffassung nicht mehr. Wir wissen, daß im Urteil der vorgestellte Inhalt geformt und gegliedert wird und da kann von Übereinstimmung nicht mehr die Rede sein. Wir werden vielmehr sagen müssen: ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objektivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist. Das Urteil muß in dem Sinne eine Funktion des wirklichen Vorganges sein, daß eine Änderung des objektiven Tatbestandes auch eine entsprechende Änderung des Urteils zur Folge hat, und daß die Folgerungen, die sich aus dem Urteil ergeben, sich auch für die tatsächliche Weiterentwicklung des wirklichen Geschehens als gültig und als maßgebend bewähren *).

Das Eintreffen der Voraussagen ist das wichtigste und das entscheidende Kriterium für die Wahrheit des Urteils. Wir nennen es das objektive Kriterium. Nicht die sogenannte Evidenz eines Urteils, nicht seine Denknotwendigkeit ist der überzeugende Beweis seiner Wahrheit, sondern nur das Eintreffen der darauf gegründeten Voraussagen. Nur dadurch kann das Universum in unwiderleglicher Weise unseren Urteilen Beweiskraft und Wahrheitswert verleihen.

*) Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes vgl. „Der kritische Idealismus usw.", S. 162 ff.

Es gibt nun freilich Urteile, bei denen eine solche Bestätigung nicht möglich ist. Wenn wir über vergangene geschichtliche Ereignisse urteilen oder wenn wir in unserem Erkenntnisdrang über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, dann müssen wir uns damit begnügen, ein weniger sicheres Kriterium der Wahrheit zu gewinnen, das aber doch immerhin eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß wir nicht ganz verfehlte Gedankenwege betreten haben. Ein solches Kriterium ist die Zustimmung der Denkgenossen. Wir wollen dies das intersubjektive Kriterium nennen.

Diese beiden Kriterien geben auch tatsächlich den Maßstab ab, nach dem wir unsere Überzeugung von der Wahrheit eines Urteiles bilden, wenn wir uns auch derselben nicht immer bewußt sind. Beim Fällen eines Urteiles wirken die in ähnlichen Fällen oft eingetroffenen Bestätigungen der darauf gegründeten Voraussagen als Erinnerungen in der Weise auf uns ein, daß wir nicht erst abwarten zu müssen glauben, ob die Voraussagen wirklich eintreffen. Ebenso sind wir in vielen Fällen der Zustimmung der Denkgenossen im vorhinein gewiß. Bei allen mathematischen Urteilen, das ist also bei solchen, die sich auf Zahlen und Größen beziehen, haben wir, wenn diese Urteile den bekannten Zahlengesetzen gemäß gefällt werden, die unerschütterliche Überzeugung, daß unsere darauf gegründeten Voraussagen eintreffen müssen, und daß jeder Denkende, der den Sinn des Urteiles versteht, demselben zustimmen wird. Infolge dieser allgemeinen Überzeugung von der Richtigkeit gewisser Urteile hat sich bei vielen Denkern die Meinung gebildet, es gebe Urteile, die vor aller Erfahrung, und ohne daß eine Bestätigung durch die Erfahrung abgewartet werden müsse, als unzweifelhaft sicher und wahr gelten. *Platon* gründet auf diese vermeintliche Tatsache den Beweis, daß die Seele des Menschen schon vor ihrem Eintritt in den Körper existiert haben müsse, denn sie besitze Kenntnisse, die sie nicht durch Erfahrung erworben haben könne. Diese Einsichten seien Erinnerungen aus der Zeit, wo die Seele noch unvermischt mit dem Körper ein unbeflecktes, reines, göttliches Dasein führte und deshalb richtige Einsichten in das Wesen der Dinge gewinnen konnte. In etwas weniger mystischer Form kehrt dieser Gedanke bei Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts wieder, wo man von angeborenen Ideen, ursprünglichen Einsichten spricht und der menschlichen Vernunft das Vermögen zuschreibt, aus eigener Kraft Wahrheiten zu finden. *Kant* untersucht in seiner „Kritik der reinen Vernunft" dieses Vermögen und sucht im ersten Teile dieses Werkes die Frage zu beantworten: „Wie ist reine Mathematik möglich?" Er will also zeigen, durch welchen Urbesitz unseres Anschauungsvermögens es möglich ist, daß Urteile, die nicht empirische Elemente in sich enthalten, von uns gebildet werden, und warum diese nicht ganz der Erfahrung entstammenden Urteile doch für jede mögliche Erfahrung Geltung haben müssen.

Die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses und besonders des Wahrheitsbegriffes lehrt uns aber, daß die Annahme eines solchen Urbesitzes an derartigen ursprünglichen Einsichten nicht nur überflüssig, sondern ganz unhaltbar ist. Überall, wo man von Evidenz,

von Denknotwendigkeit eines Urteiles spricht, gründet sich diese Evidenz und Denknotwendigkeit auf frühere Erfahrungen. Der Menschengeist hat eben im Laufe seiner Entwicklung gelernt, die Erfahrungen ökonomisch zu ordnen. Er hat Mittel gefunden, um die Erfahrungen früherer Generationen zu verwerten und sie auf möglichst einfache Formeln zu bringen. Indem nun jede folgende Generation auf Grund des Erreichten weiter baut, braucht sie die bereits getane Arbeit nicht immer von Anfang an nochmals zu tun. Wir lehren unsere Kinder bereits in der Elementarschule von den ererbten Denkmitteln Gebrauch machen, und da geschieht es denn leicht, daß wir die Denkformen, an die wir von Kindheit an gewöhnt sind, für einen Urbesitz des Menschengeistes halten, während tatsächlich nichts anderes vorliegt als ein mühsam erarbeitetes Erbgut vergangener Geschlechter.

Wollte man den Prozeß des Erkennens, wie er sich heute im Bewußtsein des erwachsenen Menschen tatsächlich vollzieht, einer analytischen Beschreibung unterziehen, dann käme man allerdings bald auf gewisse grundlegende Erkenntnisse, von denen der einzelne nicht mehr nachzuweisen imstande wäre, daß sie aus seiner selbsterlebten Erfahrung stammen. Dadurch wäre dann wieder der Schein eines a priori, eines Urbesitzes an Begriffen und Denkformen hervorgerufen. Eben deshalb aber genügt für die Erforschung psychologischer Tatsachen und Gesetze die analytisch beschreibende Methode nicht. Erst durch Hinzutreten der genetischen und biologischen Betrachtungsweise wird der wirkliche Tatbestand aufgedeckt.

Auf Grund einer solchen Betrachtungsweise können wir nun sagen: Es gibt keine Erkenntnis a priori. Aus dem Zusammenwirken von Organismus und Umgebung entwickeln sich die allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisformen, als deren wichtigste und grundlegendste wir die fundamentale Apperzeption und die daraus entstehende Urteilsform zu betrachten haben. Aus dieser allgemeinen Grundform des menschlichen Erkennens entstehen dann auch einzelne Erkenntnisformen oder Kategorien, unter denen die der Substantialität und der Kausalität die wichtigsten sind. In *Kants* Kategorientafel spielen diese beiden tatsächlich die Hauptrolle. *Kant* betrachtet sie als Urbesitz, als Urfunktionen der Vernunft, während sie nach unserer Theorie sich leicht als Entwicklungsprodukte nachweisen lassen.

Der Begriff der Substanz, worunter wir das beharrende, im Wechsel der Erscheinungen unveränderliche Wesen der Dinge verstehen, liegt vorgebildet bereits in der sinnlichen Wahrnehmung, wo Komplexe von Empfindungen vermöge der fundamentalen Apperzeption zu einheitlichen Dingen zusammengefaßt werden. In unserer Auffassung unterscheiden wir das Ding von seinen Eigenschaften und betrachten es als dasjenige, was im Wechsel seiner Zustände und Beziehungen beharrt und sich erhält. Durch die Urteilsfunktion wird im Subjekt ebenfalls ein Beharrendes geschaffen, das als Träger der von ihm ausgehenden Wirkungen betrachtet wird. Lernen wir dann noch an den Dingen Stoff und Form unterscheiden, so ist wieder der Stoff dasjenige, was im Wechsel von Gestaltung und Bewegung gleich

bleibt und sich erhält. So bildet sich dann der Begriff eines Unveränderlichen, Beharrenden heraus, das allen Veränderungen zugrunde liegt und sich selbst immer gleich bleibt. Da jedes Subjekt den Substanzbegriff in sich schließt, so ist es begreiflich, daß dieser in jeder Auffassung des Wirklichen wiederkehrt, und eben deshalb glaubte man darin eine angeborene Stammform des menschlichen Verstandes zu erblicken. In den philosophischen Systemen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen Theorien finden wir den Substanzbegriff wirksam. In der Physik und Chemie betrachtete man lange und betrachtet vielfach noch jetzt die Atome als die letzten unveränderlichen Substanzen, als die beharrenden Träger aller Veränderungen. In der Biologie sieht man die Zellen oder Bestandteile derselben (Neurone, Plasome) als die letzten organischen Substanzen an. In den letzten Jahren hat man allerdings den Versuch gemacht, den Substanzbegriff aus der Naturbetrachtung zu eliminieren. Wir kommen weiter unten auf diese Versuche zurück, müssen aber jetzt schon sagen, daß diese Elimination von unserem Denkvermögen nie vollständig und dauernd durchgeführt werden kann.

Die Erkenntnisform der Kausalität ist einerseits in unseren Willenshandlungen, anderseits in jedem Urteilsakt unmittelbar gegeben. Wenn wir die Wahrnehmung des blühenden Baumes in das Urteil umformen: „Der Baum blüht", so fassen wir den Baum als Kraftzentrum auf, das aus sich heraus das Blühen hervorbringt. In unseren eigenen Willenshandlungen erleben wir den Übergang vom Willensentschluß zur Muskelkontraktion in lückenloser Unmittelbarkeit. Bei den Ereignissen in unserer Umgebung nehmen wir oft nur einzelne Glieder der Reihe wahr. Wir ergänzen aber nach der Analogie unserer Willenshandlungen das Fehlende und fassen infolge der fundamentalen Apperzeption Reihen von Geschehnissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, so auf, als ob dieselbe Lückenlosigkeit der Übergänge in ihnen herrschte. Wir müssen jeden Vorgang, den wir wahrnehmen oder erschließen, als verursacht denken durch das, was ihm voranging, wir können die kausale Verknüpfung aus unserem Denken nicht eliminieren. Indem wir urteilen, stellen wir Kraftzentren hin, die wirken, und die Verbindung von Subjekt und Prädikat bleibt das Vorbild für alle ursächliche Verknüpfung.

David Hume war der erste, der sich mit der Psychologie und Kritik des Kausalbegriffes befaßte. Er glaubte nachweisen zu können, daß in unserer unmittelbaren Erfahrung nur regelmäßige Aufeinanderfolge gegeben sei, und daß die Idee der Verursachung von uns fälschlich in die Welt getragen werde. *Kant,* dem diese Kritik, wie er selbst sagt, „den dogmatischen Schlummer unterbrach", glaubte dann in der Kausalität eine Stammform des Verstandes zu finden, die wir an den von außen kommenden Empfindungsstoff heranbringen müssen, damit Erfahrung möglich sei. Unsere Betrachtungsweise lehrt uns, daß die Kausalität sich aus der Urteilsfunktion mit Naturnotwendigkeit entwickelt, und daß sie so wie diese ein Produkt der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung ist. Die Kausalität gehört also nicht ganz dem subjektiven Faktor der Erkenntnis an, der objektive

Faktor ist an ihrem Zustandekommen mitbeteiligt, und so hat es einen ganz vernünftigen Sinn, von objektiven Ursachen zu sprechen. In neuerer Zeit kehrt man vielfach zu *Hume* zurück und behauptet mit ihm, wir könnten immer nur die Aufeinanderfolge der Ereignisse, nie aber ihre kausale Verknüpfung erfahren. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß sich bloße Aufeinanderfolge von kausaler Verknüpfung deutlich unterscheidet. Zwischen Ereignissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, besteht meist außer der zeitlichen Sukzession noch ein innerer Zusammenhang, der uns der Verbindung zu gleichen scheint, die wir in unseren Willenshandlungen zwischen dem Willensimpuls und der Muskelkontraktion täglich erleben. Wo wir diesen Zusammenhang vorfinden oder mit Grund vermuten, dort konstatieren wir kausale Verknüpfung, wo er fehlt, dort kann nur von zeitlicher Aufeinanderfolge die Rede sein. Wenn einem großen Kriege das Erscheinen eines Kometen vorhergeht, so vermag unser durch Erfahrungen geleiteter Verstand den Kometen niemals als das Kraftzentrum zu betrachten, dessen Kraftäußerung der Krieg ist. Wir haben also nur Aufeinanderfolge vor uns. Wenn dagegen eine Dosis Chinin zur Folge hat, daß die Körpertemperatur des Kranken sich vermindert, so sind wir auf Grund der wiederholten Erfahrung berechtigt, anzunehmen, daß durch die Verabreichung von Chinin ein physiologischer Prozeß eingeleitet wird, der in seinem Verlaufe eine Herabsetzung der Temperatur mit sich bringt.

Auch die Z a h l b e g r i f f e entwickeln sich aus der Urteilsfunktion. Gruppen gleicher Objekte regen zur Wiederholung desselben Benennungsurteiles an. Die paarweise angeordneten Glieder mögen dazu der erste Anlaß gewesen sein. „Hand, Hand", „Auge, Auge"; „Bein, Bein". Die Wiederholung wird gewiß ursprünglich von Gebärden begleitet und die Zahl der Wiederholungen durch die Objekte selbst bestimmt. Wer beim Anblick einer Gruppe von drei Bäumen die Urteile fällt: „Baum, Baum, Baum", dem wird eben bei der dritten Wiederholung durch das sinnlich gegebene Wahrnehmungsbild der Gruppe Halt geboten. Zu einer weiter fortgesetzten Wiederholung fehlt der Anlaß, das heißt das zugehörige Objekt. Die letzte Wiederholung dürfte von einem Laute begleitet gewesen sein, aus dem sich allmählich das entsprechende Zahlwort entwickelte. Dieses wurde dann bei jeder Gruppe von Objekten gebraucht, die zu der gleichen Anzahl von Wiederholungen veranlaßte, und so entstanden die ersten Zahlbegriffe. Jede Zahl wird zu einem I n b e g r i f f v o n E i n h e i t e n, der bei genauerer Betrachtung bestimmte Beziehungen zu diesen Einheiten und zu anderen Zahlen aufweist. Diese Beziehungen sind bei allen Gruppen von Objekten dieselben und müssen daher für alle Objekte Gültigkeit haben. So wurde auch hier durch die zusammenfassende Tätigkeit des Denkens unter der Mitwirkung der Sprache ein überaus wichtiges Denkmittel gefunden, von hoher Allgemeinheit und von großem Wert für die ökonomische Ordnung der Erfahrung.

So entwickeln sich aus der Urteilsfunktion allmählich die Erkenntnisformen und die Denkmittel, mit denen wir operieren und die uns als geistiges Rüstzeug dienen. Immer aber bleibt die fundamentale Apper-

zeption wirksam und selbst die kompliziertesten Urteile vollziehen in derselben Weise die Gliederung und Objektivierung gegebener Inhalte. Indem wir die Eindrücke unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen, machen wir diese Eindrücke zu unserem geistigen Eigentum. Dieses verwerten wir dann, indem wir die erkannten Naturkräfte in unsere Dienste zwingen und so unser Leben auch unter schwierigen Bedingungen zu erhalten und immer inhaltsreicher zu gestalten vermögen. Das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem menschlichen Organismus und seiner Umgebung läßt sich nun in den Ausdruck zusammenfassen: Erkenntnis der Welt durch Gestaltung und Gestaltung der Welt durch Erkenntnis.

Die Wahrheit, die gewöhnlich als das Ziel aller Erkenntnis bezeichnet wird, ist, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Beziehung zwischen dem Urteilsakt und dem durch denselben geformten und objektivierten Vorgang. Diese Beziehung besteht natürlich nur im Bewußtsein denkender Wesen und tritt am deutlichsten hervor, wenn wir Urteile, die uns überliefert sind, mit den dadurch bezeichneten Vorgängen vergleichen. Bei dieser Prüfung fremder Urteile kommen nun psychische Phänomene zum Vorschein, die für die Erkenntnisentwicklung von großer Bedeutung sind. Wollen wir ein gehörtes oder gelesenes Urteil verstehen, so müssen wir den im gehörten oder gelesenen Urteil bereits geformten und gegliederten Vorstellungsinhalt wieder zur Einheit zusammenfassen. Während das selbständig erzeugte Urteil eine Analyse ist, verlangt das überlieferte Urteil von uns eine Synthese. Bei diesem Akte des Zusammenfassens und Wiedervereinigens stellen sich nun oft Schwierigkeiten und Hemmungen ein. Gelingt es uns nicht, das gehörte Urteil zu einer einheitlichen Vorstellung zu vereinigen, so verstehen wir das Gehörte nicht. Wir suchen uns dann durch Fragen Aufklärung zu verschaffen *). Allein es kommt auch häufig vor, daß es uns wohl gelingt, die im überlieferten Urteile gegliederte Vorstellung nachzuergänzen, daß wir aber finden, die im überlieferten Urteil vollzogene Deutung sei nicht richtig. In diesem Falle verstehen wir das Gehörte oder Gelesene sehr wohl, aber wir glauben es nicht. Auf diese Weise entsteht das psychische Phänomen des Glaubens oder allgemeiner ausgedrückt des Fürwahrhaltens.

In neuerer Zeit ist mehrfach die Ansicht ausgesprochen worden, daß in dem Akte des Fürwahrhaltens das Wesen der Urteilsfunktion selbst liege. Der englische Logiker *John St. Mill* hat gesagt: „Urteilen und ein Urteil für wahr halten ist ein und dasselbe.“ Diese Meinung ist schon deshalb unhaltbar, weil der Gegenstand des Fürwahrhaltens ja nur ein Urteil sein kann, da z. B. eine Vorstellung an sich weder wahr noch falsch ist, also auch nicht für wahr gehalten werden kann. Richtig ist an dieser Ansicht nur das eine, daß in jedem Urteilsakt ein objektivierendes Element liegt. Dieses besteht darin, daß wir dem Kraftzentrum, als dessen Äußerung wir den beurteilten Vorgang auf-

*) Vgl. Urteilsfunktion, S. 169 ff.

fassen, zugleich eine Art selbständiger Existenz zuschreiben, und zwar dieselbe Selbständigkeit, die wir für unser eigenes Ich in Anspruch nehmen. Diese objektivierende Funktion des Urteils ist aber nicht das Ganze des Urteilsaktes, sondern eine unmittelbare Folgeerscheinung der darin vollzogenen Deutung und Gliederung. Diese aber kann in bezug auf denselben Inhalt von verschiedenen Personen in verschiedener Weise vorgenommen werden. So kann ein Geräusch von einer Anzahl versammelter Hirten als das Geheul eines herannahenden Wolfes, von anderen als das Sausen des Windes gedeutet werden. Objektiviert ist der Vorgang in beiden Deutungen, allein das Kraftzentrum und die Kraftäußerung ist sehr verschieden. Das, was für wahr gehalten wird, ist jedoch die Art der Deutung und Gliederung, und eben deshalb ist der Akt des Fürwahrhaltens mit dem Urteilsakt selbst nicht identisch. Er bedarf deshalb einer besonderen psychologischen Zergliederung.

Das Fürwahrhalten ist uns in den beiden Erlebnissen des W i s s e n s und des G l a u b e n s gegeben. Zwischen diesen beiden Erlebnissen besteht nicht etwa, wie häufig angenommen wird, ein Gegensatz, sondern nur ein g r a d u e l l e r Unterschied. Das Wissen ist der höchste für uns erreichbare Grad des Fürwahrhaltens. Wir sprechen von einem Wissen dann, wenn mit dem Fällen eines Urteils zugleich das objektive und das intersubjektive Kriterium seiner Wahrheit gegeben ist (s. o. S. 92 f.), wenn das Eintreffen der Voraussagen sich durch Erfahrung bewährt hat, und wenn die Zustimmung der Denkgenossen uns selbstverständlich erscheint. Wo dies jedoch nicht der Fall ist, wir aber doch geneigt sind, ein gegebenes Urteil für wahr zu halten, da sprechen wir von einer Ü b e r z e u g u n g, von einem G l a u b e n. Beim Wissen hat es keinen Sinn von Intensitätsabstufungen zu sprechen, weil das Wissen eben der höchste Grad des Fürwahrhaltens ist, der keine weitere Steigerung zuläßt. Der Glaube jedoch und die Überzeugung, die sind uns in verschiedenen Stärkegraden gegeben. Wir können mit geringerer oder mit größerer Festigkeit glauben, mehr oder weniger überzeugt sein.

Fragt man nun nach der psychologischen Natur des Glaubens und der Überzeugung, so führt schon die Tatsache, daß beide intensiv abgestuft sind, auf die Vermutung, daß wir es hier nicht mit Denkprozessen, sondern mit G e f ü h l e n zu tun haben. In dieser Auffassung bestärkt uns die Erwägung, daß der Gegensatz des Glaubens, der Z w e i f e l, jedem von uns als Gefühlszustand bekannt ist.

Fragen wir nun nach den Entstehungsbedingungen dieser Gefühle, so wird die Antwort nicht schwer. Das Gefühl des Glaubens oder der Überzeugung entsteht, wenn die Übereinstimmung eines Urteils mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer Weltanschauung uns deutlich zum Bewußtsein kommt. Wir versagen einem Urteil den Glauben, wenn dasselbe allen unseren bisherigen Erfahrungen widerspricht, wenn wir es nicht einzufügen vermögen in unser Weltbild, in unsere Weltanschauung. Die heftigsten Seelenkämpfe sind oft die Folgen solcher neuer Urteile, die uns entgegengebracht werden. So versagte man den Behauptungen des *Kopernikus* lange den Glauben,

weil man gewohnt war, die Bibel auch in wissenschaftlichen Fragen als Autorität zu betrachten *).

Im Laufe der Entwicklung muß es natürlich vorkommen, daß Urteile, die früher allgemein für wahr gehalten wurden, sich als unrichtig erweisen. Solche Urteile haben sich aber meist schon zu Begriffen verdichtet, mit denen man zu operieren gewohnt war. Wenn nun die Urteile nicht mehr wahr sind, so können auch die Begriffe nicht mehr als wirklich vorhandene Kraftzentren betrachtet werden. Wenn sich z. B. in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit die Heiden zum Christentume bekehrten, so verloren in ihren Augen die früher angebeteten Gottheiten ihre Realität. Die Chemiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts glaubten fest an die Realität des von ihnen angenommenen Phlogiston, eines Stoffes, der sich bei allen brennbaren Körpern finden sollte. Als dann *Lavoisier* den Verbrennungsprozeß richtig erklärte, verlor der Begriff seine Geltung, das Phlogiston seine Realität. Es bildet sich demgemäß ein dem Wahrheitsbegriff analoges Denkmittel aus, das die Beziehung des Begriffes zur Wirklichkeit bezeichnet. Wir nennen dieses Denkmittel den Existenzbegriff. Auch dieser ist in neuerer Zeit mehrfach erörtert worden und hat zu manchen Kontroversen Anlaß gegeben. Wir fassen die Existenz als ein Prädikat auf, das die Wirkungsfähigkeit des Subjektes ausdrückt. Wenn wir sagen: Gott existiert, so heißt das soviel als: Gott ist nicht etwa das Geschöpf der menschlichen Phantasie, sondern er besteht unabhängig davon, ob wir an ihn glauben, er ist ein selbständiges Kraftzentrum, das wir aus seinen Wirkungen erkennen. Der Tyrann Dionysius in *Schillers* „Bürgschaft" hat nicht geglaubt, daß so etwas wie aufopferungsfähige Freundestreue wirklich existiere. Nun erlebt er aber ein Ereignis, das er nicht umhin kann, als Wirkung eben jener angezweifelten Treue zu deuten. Daher ruft er überzeugt aus: „Die Treue ist doch kein leerer Wahn." Im Deutschen ist der Zusammenhang von Existenz und Wirkungsfähigkeit schon in der Sprache angedeutet. Das, was existiert, heißt ja das Wirkliche.

Die aprioristische Erkenntnistheorie, die jetzt in Deutschland so viele Anhänger zählt, verschmäht es, nach dem Ursprung und der Entwicklung der Denkformen zu fragen. Sie will sich nur mit der objektiven Geltung der Erkenntnis befassen und sucht diese Geltung auf immanente Eigenschaften der Vernunft zu gründen, die ihre Fähigkeit, objektive und allgemeingültige Erkenntnisse zu gewinnen, in der mathematischen Naturwissenschaft bewährt hat. Trotz der großen Denkenergie, die in solchen Untersuchungen zutage tritt, bleiben alle diese Spekulationen deshalb unfruchtbar, weil die bewegende Kraft, durch die alles Erkennen in Tätigkeit gesetzt und vorwärts getrieben wird, dem Aprioriker verborgen bleiben muß, da er nicht nach ihr sucht. Dagegen vermag unsere, auf dem Entwicklungsgedanken ruhende, evolutionistische Betrachtungsweise nicht nur den

*) Weitere Ausführungen: Urteilsfunktion, 198 ff.; Lehrbuch der Psychologie. 7. Aufl., S. 128 ff.

Ursprung, das allmähliche Wachstum und das letzte Ziel aller Erkenntnis aufzuzeigen, sondern auch die Grundform unseres Denkens zu bestimmen und über das Wesen der Wahrheit sowie über die Bedingungen der objektiven Geltung unserer Urteile Aufschluß zu geben. Allerdings weist unsere Untersuchung noch eine große Lücke auf. Wir konnten auf dem Wege der individual-psychologischen Untersuchung, in der fundamentalen Apperzeption die vermenschlichende Funktion des Urteilsaktes erschließen und dabei zeigen, wie unser Fühlen und Wollen dem Erkennen die Form und Richtung gibt. Wir konnten dartun, wie die in unserer zentralisierten psycho-physischen Organisation begründete Gliederung und Objektivierung der von außen kommenden Eindrücke sich in der sprachlichen Formulierung des Urteilssatzes niederschlägt, und wie daraus die Begriffe und die Kategorien notwendigerweise hervorgehen müssen. Wir haben die Welt dem einzelnen Menschen gegenübergestellt und gezeigt, wie sich aus ihrer Wechselbeziehung die Form und die Formen unseres Erkennens entwickeln. Was aber dabei so gut wie ganz unberücksichtigt blieb, das war die seelische Wechselwirkung der Menschen untereinander, das heißt der soziale Faktor in der Entfaltung menschlicher Erkenntnis. Wir haben die Existenz dieses Faktors zwar einmal (S. 89 f.) angedeutet, denselben aber in unsere Untersuchung nicht einbezogen. Diese Lücke ganz auszufüllen ist nun allerdings zurzeit noch unmöglich. Man hat eben erst begonnen, auf dieses wichtige Moment die Aufmerksamkeit zu lenken, und der Verfasser dieses Buches ist selbst mit einer diesbezüglichen Untersuchung beschäftigt. Über die Wege und Ziele einer solchen „Soziologie des Erkennens" habe ich mich in einem Aufsatze ausgesprochen, der bei den französischen Soziologen Beachtung gefunden hat *). Obwohl nun die Untersuchung noch nicht ganz abgeschlossen ist, so sollen doch die wichtigsten Gesichtspunkte und die bisherigen Ergebnisse weiter unten im Rahmen des Abschnittes, der die Soziologie behandelt, mitgeteilt werden.

Unsere eben dargelegte biologische und genetische Erkenntnistheorie ruht, wie bereits bemerkt wurde, auf der Grundlage des kritischen Realismus. Wenn auch die Form alles Erkennens aus unserer psycho-physischen Organisation stammt und nach psychologischen Gesetzen bestimmt ist, so ist doch der durch diese Organisation geformte und objektivierte Inhalt nicht von uns geschaffen, sondern gegeben und besteht unabhängig von uns. Ferner sind wir selbst eingebettet in das Universum, und was in uns vorgeht, ist ebenfalls nichts anderes als ein Teil des kosmischen Geschehens. Der aprioristische Idealismus will das Wesen der Welt aus dem eigenen Ich begreifen und sucht Welterkenntnis zu gewinnen durch Selbsterkenntnis. Der evolutionistische Realismus, den wir vertreten, schlägt den umgekehrten Weg ein und erstrebt Selbsterkenntnis durch Welterkenntnis. Der aprioristische Idealismus enthält, wie bereits ge-

*) Vgl. *Jerusalem,* „Die Soziologie des Erkennens" („Die Zukunft", XVII, 33, 15. Mai 1909) und dazu *Emil Durkheim* in „Année sociologique", Band XXI, S. 42 ff. (1910).

sagt wurde, eine latente Metaphysik, mit der er operiert, ohne sich darüber klar und deutlich Rechenschaft zu geben. Der empirische Realismus sieht hingegen ganz genau, daß die Erfahrung und ihre wissenschaftliche Bearbeitung ihn niemals bis zur Erkenntnis des Ganzen und bis zur Einsicht in das Wesen der Dinge führen kann. Da aber das Bedürfnis, das Universum zu verstehen, zu stark ist, als daß es sich ganz unterdrücken ließe, so sehen wir uns genötigt, auf Grund der bewährten Erkenntnismethoden über die Erfahrung hinauszugehen und Hypothesen über die Natur des Weltalls und des Menschengeistes aufzustellen, die geeignet sind, die Erfahrung zu erklären und zu begründen, unserem Erkennen einen Abschluß zu geben und in einer so gewonnenen einheitlichen Weltanschauung Richtlinien für unser Handeln zu gewinnen. Der kritische Realismus, der die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis bejaht, enthält also schon in sich die weitere Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit. Mit diesem Problem aber beschäftigt sich der Teil der Philosophie, den wir oben als Metaphysik oder Ontologie bezeichnet haben.

Literatur

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 2 Bände. 1876—1887, I. Band in 2. Aufl. 1908.
W. Wundt, Logik. I. Band. 4. Aufl. 1919.
— — System der Philosophie. 7. Aufl. 1919.
H. Spencer, First Principles, 1862, 6. Aufl. 1899; autorisierte deutsche Ausgabe von Vetter 1875, 2. Aufl. unter dem Titel „Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge“ neu übersetzt von J. V. Carus, 1901.
E. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. (Idealistisch.)
A. v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879. (Idealistisch.)
E. Laas, Idealismus und Positivismus. 3 Bände. 1879—1882. (Besonders wichtig der III. Band.)
J. Volkelt, Erfahrung und Denken. 1886. (Bekämpfung des Idealismus.)
— — Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906. (Wirksame Verteidigung des Realismus.)
W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Wien 1895.
— — Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 4. Aufl. 1911.
H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
— — System der Philosophie. I. Band: Logik. 1902.
L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Teil: Metaphysik und Erkenntniskritik. 1894. (Realistisch.)
Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre. 1896.
P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. 1910.
H. Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. 1905.
G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. 1905.
E. Mach, Erkenntnis und Irrtum. 4. Aufl. 1920.
J. Kl. Kreibig, Die intellektuellen Funktionen. 1908. (Deskriptiv und biologisch.)
A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie. 2. Aufl. 1921.
Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1907. (Vortreffliche Orientierung über die bestehenden Richtungen und Begründung einer voluntaristischen Erkenntnistheorie.)
— — Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. 1908.

Heinrich Gomperz, Weltanschauungslehre. II. Band, 1908.
Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. 6. Aufl. 1908. (Tiefgehende Analyse.) Deutsch unter dem Titel Zeit und Freiheit. 1911.
Abel Rey, La philosophie moderne. Paris 1908. (Enthält eine gründliche Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft.)
Julius Schultz, Psychologie der Axiome. 1899.
— — Die drei Welten der Erkenntnistheorie. 1907.
E. Dürr, Erkenntnistheorie. 1910.
J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.
J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. 1909.
P. Schwarzkopf, Das Wesen der Erkenntnis. 1909.
O. Külpe, Die Realisierung. 1. Band, 1912. 2. Band aus dem Nachlaß her. v. August Messer. 1920.
M. Freytag, Die Erkenntnis der Außenwelt. 1904. (Realistisch.)
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bände. 1905—1907. Band I, 2. Aufl. 1910.
Th. Ziehen, Erkenntnistheorie auf physiologisch-psychologischer Grundlage. 1913.
M. Schlick, Erkenntnistheorie. 1920.
R. Reininger, Philosophie des Erkennens. 1911.
Friedrich Jodl, Kritik des Idealismus. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von C. Siegel und W. Schmied-Kowarzik. 1920. (Energische Verteidigung des Realismus.)
H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. Aufl. 1915.

Zur Phänomenologie

E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901. 1. Band. 3. Aufl. 1922. 2. Band in 2. Aufl. 1913 und 1921.
— — Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I. Band, Teil I und II. 1913.
M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik. (Jahrbuch I, 2.)
— — Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bände. 1915.
— — Das Ewige im Menschen. 1921.
A. Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. (Jahrbuch I, 2.)

Zur Philosophie des Als-Ob

Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob. 1. Aufl. 1911, 5. und 6. Aufl. 1920.
— — Selbstdarstellung in dem Sammelwerk „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen". 2. Band. 1920. (Besonders wichtig.)
Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob-Betrachtung. (Herausgegeben von Hans Vaihinger und Raymund Schmidt. 1. Band. 1919.)

Zum Pragmatismus

William James, Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden; übersetzt von Wilhelm Jerusalem. 1908.
F. C. S. Schiller, Humanism. 1903.
— — — Studies in Humanism. 1907.
— — — Axioms as postulates, enthalten in dem Sammelwerk Personal Idealism, herausgegeben von Sturt. 1902.
— — — Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Deutsch von Rudolf Eisler. 1911. Auswahl aus den genannten Werken.
John Dewey, Studies in logical theory. 1903.
Günther Jacoby, Der Pragmatismus. 1909.

J. M. Eachran, Der Pragmatismus. Eine neue Richtung in der Philosophie. 1910.
Ludwig Stein, Der Pragmatismus; im Archiv für systematische Philosophie. 1908.
W. Jerusalem, Der Pragmatismus; in Deutsche Literaturzeitung. 1908, Nr. 4.
Henri Bergson, Matière et mémoire. 5. Aufl. 1918. Deutsch mit Einleitung von Windelband. 1908.
— — Evolution créatrice. 4. Aufl. 1906. Deutsche Übersetzung 1912.
— — Introduction à la métaphysique. (Revue de Mét. et de Mor. 1903.) Deutsch u. d. T. Einleitung in die Metaphysik. 1910.
— — L'intuition philosophique im Bericht des IV. internationalen Kongresses für Philosophie in Bologna. (I, 174, besonders wichtig für das Verständnis der Intuition.)
D. L. Murray, Pragmatism; with a preface of F. C. S. Schiller, London 1912.

Vierter Abschnitt

Metaphysik oder Ontologie

§ 30. Probleme und Richtungen der Metaphysik

Die Metaphysik ist der ältes te und zugleich der zentralste Teil der Philosophie. Die Frage nach dem Wesen der Welt hat sich den indischen und griechischen Denkern aufgedrängt, bevor ihnen das menschliche Erkennen zum Problem geworden war. Das Denken ist eben zuerst nach außen gerichtet und gelangt erst viel später dazu, sich auf sich selbst zu besinnen und in die Tiefen des Seelenlebens hinabzusteigen. Aber selbst dann, wenn wir längst gelernt haben, nach der Möglichkeit und nach den Grenzen des Erkennens zu fragen, wenn wir über die sittlichen Aufgaben des Menschen Untersuchungen anstellen und uns redlich bemühen, auf dem Boden der Erfahrung zu bleiben, immer zeigt es sich, daß alle Erkenntnistheorie und alle Ethik entweder auf unausgesprochenen metaphysischen Voraussetzungen beruht oder einer Ergänzung und Abschließung durch metaphysische Hypothesen bedarf. Die Metaphysik ist tatsächlich der Mittelpunkt, von dem alle Philosophie ausgeht, und zu dem sie wieder zurückkehrt. Die Anhänger *Kants* glaubten eine Zeitlang, daß durch die „Kritik der reinen Vernunft" jede Metaphysik für alle Zeiten unmöglich gemacht worden sei. Allein *Kant* selbst gründete seine Sittenlehre auf metaphysische Behauptungen und seine Nachfolger, *Fichte, Schelling, Hegel, Herbart* und *Schopenhauer,* haben die im erkenntniskritischen Idealismus verborgenen ontologischen Voraussetzungen zu tief durchdachten und groß angelegten metaphysischen Systemen ausgebaut. Auch der von *Auguste Comte* begründete Positivismus, der in erneuerter und vertiefter Form von hervorragenden Denkern der Gegenwart vertreten wird, lehnt prinzipiell jede Metaphysik ab. Wir werden aber weiter unten sehen, daß auch diese Denkrichtung nicht bloß Methode ist, sondern zu einer Weltanschauung sich ausgestaltet, die in gewissem Sinne ebenfalls über die Erfahrung hinausgeht.

Das metaphysische Bedürfnis macht sich nun gerade in der neuesten Zeit, die von materiellen und wirtschaftlichen Interessen ganz in Anspruch genommen zu sein scheint, in dem stark verbreiteten Streben nach Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens geltend. Der Glaube an eine höhere geistige Macht, die über uns

thront und doch zugleich in uns wirksam ist, gehört keineswegs der Geschichte an, sondern wird gerade in den Kreisen der höher Gebildeten wieder lebendig. Ebenso weisen die künstlerischen Richtungen unserer Tage eine entschiedene Abkehr von der naturalistischen Nachahmung der Wirklichkeit auf und suchen wieder auf das tiefere geistige Leben in uns zu wirken. Die Erörterung metaphysischer Probleme hat es also heute nicht bloß mit der Darstellung vergangener Denkrichtungen zu tun. Die Metaphysik ist nicht tot, sondern bildet einen wichtigen Teil unseres wirklichen Lebens.

Man hat in den letzten Jahrzehnten viel von einer populären oder unbewußten Metaphysik gesprochen. Der erkenntniskritische Idealismus erklärt z. B. den Glauben an die Realität der Außenwelt, der die Grundlage des naiven, nicht philosophierenden Denkens bildet, bereits für eine unerlaubte Überschreitung der Erfahrung, für eine latente Metaphysik. Dies ist jedoch ein Mißbrauch des Wortes und zugleich eine sachliche Irreführung. Der naive Realismus, den wir oben (S. 45 f.) als die Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes kennen gelernt haben, ist ebensowenig Metaphysik, wie er Erkenntniskritik ist. Dieser Standpunkt liegt diesseits der Metaphysik und der Kritik. Wir glauben alle an die von uns unabhängige Realität der von uns wahrgenommenen Dinge und sind überzeugt, daß wir damit keinen Schritt über die Erfahrung hinausgetan haben. Im Gegenteil. Gerade diese Überzeugung scheint uns das charakteristische Merkmal des Erfahrungsmäßigen zu sein und wir richten eben deshalb unser praktisches Handeln darnach ein. Einen naiven Realisten als Metaphysiker zu bezeichnen wäre ebenso sinnlos, wie wenn wir uns selbst Orientreisende nennen wollten, weil wir die tägliche Drehung der Erde von Westen nach Osten mitmachen.

Aber auch die personifizierenden Vorstellungen von den Naturgewalten und der Seelenglaube der primitiven Völker sind noch nicht Metaphysik, sondern nur eine Vorstufe dazu. Der Mensch steht auf dieser Kulturstufe noch ganz im Banne der weiter unten zu besprechenden sozialen Verdichtungen. Er nimmt den Glauben an die vielen Dämonen und Geister von frühester Jugend an in sich auf, wird darin von den Stammesgenossen immer bestärkt und so verschmelzen diese Wesen mit seinen sinnlichen Wahrnehmungen und bilden für ihn einen integrierenden Bestandteil seiner vermeintlichen Erfahrung. Er glaubt an die Geister und ihre Macht mindestens ebenso fest, wie an das, was er sieht und mit Händen greift.

Die eigentlich philosophische Metaphysik beginnt erst dort, wo der Mensch sich in gewissem Grade bereits unabhängig gemacht hat von der Tradition, wo seine eigene selbständig gewordene Vernunft ein widerspruchsloses Weltbild verlangt. Die Philosophie ist eben, wie wir oben sagten, ihrem Wesen nach individualistisch, weil sie die frei gewordene Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Diese sucht nun zunächst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches Band zu entdecken. Der Mensch will mit Faust wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält, will schauen alle Wirkenskraft und Samen. Das ursprüngliche Problem

der Metaphysik besteht also darin, daß man hinter der Vielheit der Erscheinung die Einheit des Wesens zu finden sucht. Alle Metaphysik ist somit von Anfang an monistisch gerichtet. Wir verstehen unter Monismus jeden Versuch, das Universum aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären, und werden gleich sehen, daß diese Denkrichtung in sehr verschiedenen Formen zum Ausdruck gelangt.

In den Anfängen der metaphysischen Spekulation ist das Denken noch vorwiegend nach außen gerichtet. Was man zu erklären und einheitlich zu begreifen sucht, das ist die sicht- und greifbare Welt, die uns umgibt, das Himmelsgewölbe, das sich scheinbar um die Erde dreht, und diese Erde selbst, die als der Mittelpunkt des Weltalls gilt, mit den Pflanzen, Tieren und Menschen, die auf ihr wohnen. Das metaphysische Einheitsbedürfnis führte nun auf dieser Stufe zunächst dazu, daß die ältesten griechischen Denker, die beobachtet hatten, daß derselbe Stoff in verschiedenen Formen zutage trete (Wasser als Dunst in der Luft, als Feuchtigkeitsgehalt in festen Körpern, Feuer als Licht und als Wärme) nach einem Urstoffe suchten, aus dem alle Dinge entstehen konnten. *Thales* stellte das Wasser, *Anaximenes* die Luft, *Heraklit* das Feuer als Urstoff auf. Dieser Gedanke wurde im Laufe der Geistesentwicklung verfeinert, mit den Ergebnissen der Physik in Zusammenhang gebracht und bildete sich zu der Lehre aus, daß allem Sein und Geschehen in der Welt der Stoff oder die Materie zugrunde liege. Diese Form des ontologischen Monismus nennt man Materialismus, eine Weltanschauung, deren Entwicklung und Bedeutung uns weiter unten eingehend beschäftigen wird.

Je komplizierter sich aber im Laufe der Zeit das soziale Leben gestaltete, desto größere Bedeutung gewannen die geistigen Vorgänge im Menschen. Die Denker sahen sich genötigt, den Blick immer mehr nach innen zu richten und sich mit der Menschenseele und ihrem Reichtum zu befassen. Reiche Schätze wurden da entdeckt und so wurde der Geist immer höher gewertet. Nicht was dem Menschen von außen entgegentritt, sondern was er infolge seiner Geistestätigkeit daraus macht, entscheidet über sein Schicksal. Unterstützt durch geläuterte religiöse Vorstellungen, wird das spekulative Denken veranlaßt, die im eigenen Innern erlebten geistigen Vorgänge in den Weltbildungsprozeß hineinzudeuten. Der tote, formlose und träge Stoff wird nicht mehr als die letzte Wirklichkeit anerkannt. *Plato* und *Plotin* gehen sogar so weit, die Materie geradezu als das Nicht-Seiende zu bezeichnen. Jedenfalls gehören geistige Vorgänge zum Wesen der Welt. *Empedokles* läßt als erster Liebe und Haß, also seelische Vorgänge, bei der Weltbildung mitwirken und sein Zeitgenosse *Anaxagoras* führte in den Weltprozeß den ordnenden Geist ein, der das Chaos zum Kosmos gestaltet. Die Ideenlehre *Platons*, der Gottesbegriff des *Aristoteles*, die Religionsphilosophie *Plotins*, die jüdische und die christliche Lehre von Gott als reinem Geist, bringen das spekulative Denken immer mehr dazu, das geistige Sein nicht nur für wertvoller, sondern auch für wesenhafter und wirklicher zu halten als die Materie. Einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung be-

deutet die Entdeckung des *hl. Augustinus*, daß unser eigener Geist das Unmittelbarste und Gewisseste für uns ist. Diese Entdeckung hat allerdings erst zwölfhundert Jahre später ihre Wirkung getan, als *Descartes* diese Überzeugung in seinem „cogito, ergo sum" formulierte und zum Ausgangspunkt einer neuen Philosophie machte. *George Berkeley* zieht dann daraus die Konsequenz, daß nur Geister wirklich existieren, während die sinnliche Welt an sich nichts ist, sondern nur als Vorstellung der Geister gegeben ist. Diese Lehre von der Geistigkeit der Welt wird im neunzehnten Jahrhundert kräftig ausgebaut und bildet sich zu einer dem Materialismus ganz entgegengesetzten, aber ebenfalls monistischen Metaphysik aus, die wir Spiritualismus nennen wollen. Diese Denkrichtung werden wir weiter unten genauer zu betrachten haben. Hier sei noch bemerkt, daß sie dem germanischen Geist am meisten kongenial ist. Deutsche und englische Denker haben sie am wirksamsten ausgestaltet und auch heute findet sie in Deutschland, England und Amerika ihre bedeutendsten Vertreter.

Materialismus und Spiritualismus sind die inhaltlichen Gegensätze, in welche die monistische Metaphysik auseinandertritt. Materie und Geist streiten gleichsam um die Weltherrschaft, und dieser Streit ist auch heute noch nicht geschlichtet. Neben dieser inhaltlichen Verschiedenheit macht sich nun im metaphysischen Denken noch ein anderer, mehr formaler Gegensatz geltend, der ebenfalls verschiedene Formen des Monismus hervorbringt. Zum Verständnis dieser etwas komplizierteren Denkgebilde müssen wir jedoch vorher einige Betrachtungen vorausschicken.

Die philosophische Spekulation ist vorwiegend abstraktes Denken. Das charakteristische Merkmal des abstrakten Denkens ist nun die Bildung fester und dauernder Begriffe. Durch den Begriff werden die gemeinsamen Merkmale vieler Einzeldinge in einem Denkakt zusammengefaßt. Auf diese Weise wird es möglich, das Gemeinsame festzuhalten, die Regelmäßigkeiten des Geschehens zu bemerken und präzise zu formulieren, die unübersehbare Menge der Objekte ökonomisch zu ordnen und denkend zu bewältigen. Während nun die Einzeldinge einer steten Veränderung unterliegen, hat es den Anschein, als ob der Begriff, der ja nur die wesentlichen und somit dauernden Merkmale in sich enthält, unverändert und immer sich selbst gleich bleibe. Da nun im Begriff alles Wesentliche des Einzeldinges darin steckt, so bildet sich leicht die Meinung aus, daß die einzelnen Dinge nur durch ihre Zugehörigkeit zum Begriff das sind, was ihr Wesen ausmacht. Zu diesem Wesen aber scheint es zu gehören, daß aller Veränderung etwas zugrunde liegt, was sich selbst nicht verändert, sondern ewig dasselbe bleibt. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß wir geneigt sind, die Ruhe als den Normalzustand der Dinge anzusehen, während die Bewegung ein zufälliges Ereignis ist, das am Wesen des Bewegten nichts ändert. Wir können diese Betrachtungsweise mit einem der Mechanik entlehnten Ausdruck als die statische bezeichnen. Auf diesem Standpunkte glauben wir das Wesen der Dinge am sichersten dadurch zu erkennen, daß wir immer die bleibenden, unveränderlichen Merkmale,

daß wir den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen zu erfassen streben. Als beharrender Träger aller Veränderung wird zuerst der Stoff oder die Materie angesehen. Bald aber zeigt es sich einerseits, daß der Stoff den stärksten Wandlungen unterworfen ist, anderseits braucht man auch für die nicht stofflichen, für die geistigen Vorgänge einen keiner Veränderung unterworfenen Träger. Um diesen Ansprüchen des begrifflichen Denkens zu genügen, bildete man einen höheren, allgemeineren Begriff, dem man später den Namen Substanz gab. Die Substanz gilt nun als der schlechthin beharrende, absolut unveränderliche Urgrund alles körperlichen und geistigen Geschehens. Die Aufgabe der Metaphysik besteht nun darin, das Wesen dieser Substanz vollständig zu erfassen und daraus das Weltgeschehen begreiflich zu machen. Wir wollen diese statische Denkrichtung der Metaphysik als Monismus der Substanz bezeichnen. Im alten Griechenland hat der der sogenannten eleatischen Schule angehörende Denker *Parmenides* die Grundlage zu dieser Weltauffassung geschaffen, die dann von *Spinoza* mit großer Denkkraft zu einem System ausgestaltet wurde.

Gegen diese auf das abstrakte Denken und seine starren Begriffe gegründete statische Weltauffassung lehnt sich nun die anschauliche Erfahrung auf. Was wir in der Welt vorfinden, das ist nirgends starre Ruhe, sondern im Gegenteil stete Veränderung, immerwährendes Werden und Geschehen. Die Ruhe, die wir zu sehen glauben, erweist sich bei genauerem Zusehen als nur scheinbar. Das Wesen der Welt ist also durchaus nicht unveränderliches Sein, sondern ewiges Werden und Geschehen. Diese dynamische Weltbetrachtung, die in bewußtem Gegensatz zu den Eleaten zuerst von *Heraklit* als die einzig richtige bezeichnet wurde, erfährt durch die moderne Wissenschaft immer neue Bestätigungen. Die moderne Physik lehrt uns, daß es absolute Ruhe nirgends in der Welt gibt, und daß wirklich, wie *Heraklit* lehrte, alles in Bewegung ist und nichts beharrt. Durch Beobachtung, Versuch und Rechnung lernen wir die Gesetze dieses Geschehens kennen und machen uns so zu Herren der Natur. Allein nirgends geraten wir dabei auf eine unveränderliche und beharrende Substanz. Der vereinheitlichende Begriff, der ganz ungezwungen auch das seelische Leben mit umfaßt, ist nicht der des Seins, sondern der des Geschehens. Wir stellen also dem Monismus der Substanz einen Monismus des Geschehens gegenüber, eine Denkrichtung, die in der neuesten Zeit von besonders hervorragenden Denkern vertreten und ausgebildet wurde.

Wir haben somit vier Grundformen monistisch gerichteter Weltanschauung zu verzeichnen, zwischen denen allerdings auch Kombinationen möglich sind. Jede derselben betont einseitig ein einziges Prinzip, einen einzigen Gesichtspunkt und wird eben durch diese Einseitigkeit geeignet, eine monistische Weltanschauung konsequent aufzubauen. Dabei geht es aber ohne Gewaltsamkeiten nicht ab. Immer gibt es Gruppen von Tatsachen, die bei der einen oder der anderen Form des Monismus unerklärt bleiben. So kann der Materialist sein eigenes

Seelenleben nicht erklären, der Spiritualist vermag nicht anzugeben, wie sich der Geist zur Materie verdichtet, der Monist der Substanz steht der Veränderung ratlos gegenüber, während der Monist des Geschehens die doch nicht wegzuleugnende Erhaltungs- und Beharrungstendenz der organischen und unorganischen Strukturformen nicht recht zu begreifen vermag.

Infolge dieser mit jedem monistischen System verbundenen Vergewaltigung der Tatsachen gewinnen ältere Denkrichtungen, die bereits als vollständig überwunden galten, wieder neue Anhänger. Dazu gehört vor allem der von allen monotheistischen Religionen zum Dogma erhobene Dualismus. Mit diesem Namen bezeichnet man allgemein die Lehre, daß Materie und Geist zwei ganz verschiedene Wesenheiten sind. Im Menschen sind beide Substanzen vorhanden und stehen da in steter Wechselbeziehung. Der Dualismus ist keineswegs bloß eine theologische, sondern auch eine streng philosophische Denkrichtung, die von *Descartes* am schärfsten formuliert und in neuester Zeit wiederholt sehr geistvoll verteidigt wurde. Die Gründe für und gegen diese Weltanschauung sowie die damit zusammenhängenden Probleme werden uns weiter unten eingehend beschäftigen.

In den letzten Jahren hat man mit der Rückkehr zum Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes vollen Ernst gemacht und behauptet, die Welt sei das, als was sie unserer Erfahrung gegeben ist, eine Vielheit von Einzeldingen. Diese Ansicht des radikalen Empirismus, als dessen hervorragendster Vertreter der berühmte amerikanische Psychologe *William James* zu nennen ist, wird als Pluralismus bezeichnet. Für die Anhänger dieser Denkrichtung ist die Einheit der Welt weder Tatsache noch Vermutung, sondern eine Aufgabe, die der menschlichen Kultur gestellt ist. Die Welt soll vom Menschen immer mehr zur Einheit ausgestaltet werden, in der alle geistigen Bestrebungen und alle sittlichen Ideale sich frei entfalten können.

Wir müssen nun darangehen, die wichtigsten der hier genannten Denkrichtungen genauer darzustellen und zu prüfen.

§ 31. Der Materialismus

„Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter", sagt *Fr. Albert Lange* am Anfang seiner vortrefflichen „Geschichte des Materialismus". Damit ist vor allem die verbreitete, aber durchaus irrige Ansicht zurückgewiesen, daß der Materialismus die Auffassung des naiven Verstandes sei. Der Materialismus ist vielmehr eine metaphysische, das heißt über die Erfahrung hinausgehende Hypothese, welche versucht, den Zusammenhang des Weltgeschehens begreiflich zu machen.

Die ersten Bemühungen der griechischen Philosophen, die Welt zu deuten, sind, wie bereits erwähnt, entschieden materialistisch gerichtet. Man sucht nach einem Grundstoff, aus dem alles entstanden sein soll, und glaubt ihn bald im Wasser, bald im Feuer, bald in der Luft gefun-

den zu haben. Das geistige Leben bleibt dabei freilich unerklärt, weil es eben noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. *Empedokles* und *Anaxagoras* (beide um 450 v. Chr.) haben, wie wir oben sagten, zuerst ein geistiges Prinzip zur Welterklärung mit verwendet, der erstere Liebe und Haß, der letztere den ordnenden Geist. Es scheint jedoch, daß bei diesen Denkern auch die dem geistigen Leben entnommenen Erklärungsprinzipien noch stofflich gedacht werden.

Einen konsequenten Materialismus haben im Altertum zuerst *Leukipp* und *Demokrit* in ihrer Atomlehre ausgebildet. „In Wirklichkeit", sagt *Demokrit,* „existieren nur Atome und der leere Raum." Auch die Seele besteht nach *Demokrit* aus feinen, glatten und runden Atomen, durch deren Bewegungen das Leben hervorgerufen wird. *Epikur* gab der Lehre *Demokrits,* die er systematisch weiterbildete, eine antitheologische Tendenz und wird vom römischen Dichter *Lukrez,* der uns in seinem Lehrgedicht „Vom Weltall" (De rerum natura) eine Darstellung von *Epikurs* Naturphilosophie gegeben hat, hauptsächlich deshalb gepriesen, weil er die Menschheit vom Aberglauben befreit hat. Auch das Lehrgebäude der Stoiker ruht sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Naturphilosophie auf materialistischer Grundlage. *Epikurs* Lehren haben in der ihnen von *Lukrez* gegebenen Form auf die Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mächtig eingewirkt.

Zuerst hat der katholische Geistliche *Pierre Gassendi* (1592 bis 1655) die Lehre *Epikurs* systematisch dargestellt und mit den physikalischen Anschauungen seiner Zeit in Verbindung gebracht. *Lange* bezeichnet daher *Gassendi* mit Recht als den Vater des neueren Materialismus. Auf anderer Grundlage hat dann der Engländer *Thomas Hobbes* ein streng materialistisches System aufgestellt. Aber sowohl *Gassendi* als *Hobbes* wußten ihre philosophischen Ansichten mit der herrschenden Kirchenlehre in Einklang zu bringen. Dagegen tritt der Materialismus der späteren Zeit der positiven Religion energisch entgegen und wird zur mächtigen Waffe der sogenannten Aufklärung.

Im achtzehnten Jahrhundert hat in Frankreich der Arzt *Lamettrie* (1709—1751) in seinem Buche „L'homme — machine" (der Mensch als Maschine betrachtet) den entschiedenen Materialismus ausgesprochen und alles Denken als körperliche Tätigkeit gedeutet. Baron *Holbach* (gest. 1789) hat dann im „Système de la nature" diesen Materialismus ausführlich begründet und damit die religiösen Vorurteile zu bekämpfen versucht.

Durch die idealistischen Systeme *Kants, Fichtes, Schellings* und *Hegels* verlor der Materialismus eine Zeitlang an Ansehen, um nach dem Sturze *Hegels* neu zu erwachen. *Vogt, Moleschott, Büchner* sind energisch für die materialistische Weltanschauung eingetreten und *Büchners* in zahlreichen Auflagen erschienenes Buch „Kraft und Stoff" hat sehr viel zur Verbreitung dieser Lehre beigetragen. Die Fortschritte der Sinnesphysiologie und der Gehirnkunde haben dieser Verbreitung kräftigen Vorschub geleistet. In wissenschaftlichen Kreisen hat der

Materialismus in den letzten Dezennien wieder an Geltung verloren, allein derselbe ist unter gebildeten Laien sehr verbreitet. Wir haben uns nun mit den wichtigsten Behauptungen des Materialismus sowie mit deren Begründung vertraut zu machen.

Der Materialismus sucht vor allem zu beweisen, daß alles, was wir psychische Vorgänge nennen und was wir als solche in unserem Bewußtsein erleben, tatsächlich nichts anderes als Funktionen unserer Organe, insbesondere unseres Gehirns sind. Das wahre Wesen eines psychischen Vorganges, also eines Gedankens, eines Gefühles, eines Willensentschlusses, ist erst dann erkannt, wenn der entsprechende Gehirnprozeß erforscht ist. Die Psychologie ist für den Materialismus nichts anderes als Gehirnphysiologie. Insbesondere sucht der Materialismus die Annahme eines vom Körper verschiedenen und geschiedenen Seelenwesens als unwissenschaftlich und als aller Erfahrung widersprechend nachzuweisen. Die wichtigsten Argumente, die er zum Beweise dieser Behauptung ins Feld führt, sind folgende:

1. Das methodologische Argument: Die Annahme eines immateriellen, aber doch beharrenden, selbständigen, vom Körper verschiedenen Seelenwesens ist vor wissenschaftlich und un wissenschaftlich. Wer so denkt, der steht auf der Kulturstufe der Naturvölker, welche jeden Vorgang als Wirkung eines unsichtbaren Dämons auffassen. In der Erfahrung ist nur der Körper und seine Organe gegeben. Alles, was dieser Organismus leistet, und was darin vorgeht, muß als Funktion seiner Organe begriffen werden. Die Annahme eines Seelenwesens ist ebenso überflüssige wie haltlose Metaphysik, welche von der strengen Wissenschaft unerbittlich eliminiert werden muß.

2. Das mechanische Argument: Die naturwissenschaftliche Auffassung des Weltgeschehens hat den Grundsatz aufgestellt und bewährt gefunden, daß die Summe der in der Welt vorhandenen Kraftmenge oder Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern immer konstant bleibt. Alles Geschehen besteht nur in Umsetzungen von Energie. So setzt sich Bewegung in Wärme, Wärme in Bewegung um, der elektrische Strom übt, durch Wasser geleitet, chemische Wirkungen und der gesamte Mechanismus des Universums wird unter der Voraussetzung, daß keine Neuschöpfung von Energie stattfindet, verständlich. Nimmt man nun ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen an, das durch seine — nicht mechanische — Einwirkung einen Muskel zur Kontraktion bringt und eine Bewegung hervorruft, so würde dies eine Vermehrung der vorhandenen Energie, eine Neuschöpfung bedeuten. Diese Annahme stünde mit dem so oft bewährten Prinzipe von der Erhaltung der Energie in Widerspruch und ist deshalb als unwissenschaftlich zu verwerfen.

3. Das kosmologische Argument: Es hat eine Zeit gegeben, wo unsere Erde ein glühender Gasnebel war. Damals konnte es auf derselben kein organisches Leben, keine Menschen und damit auch keine geistigen Tätigkeiten geben. Erst als sich die Erde abgekühlt hatte und die Bedingungen für die Entstehung des organischen Lebens gegeben waren, ist auf der Erde die Pflanzen- und Tierwelt entstanden, aus der sich dann auch der Mensch entwickelt hat. Geistiges Leben

ist somit erst mit dem organischen entstanden und bleibt auch an das Vorhandensein der physiologischen Bedingungen gebunden. Es hat also keinen Sinn, ein von dem Organischen verschiedenes Geistiges anzunehmen, da dieses zugleich mit dem Organischen entstanden ist und gewiß mit diesem untergehen wird.

Alle diese Argumente zusammengenommen haben eine stark überzeugende oder wenigstens überredende Kraft, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn der Materialismus in weiten Kreisen als die einzig mögliche wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet wird.

Was nun zunächst das methodologische Argument gegen die Annahme eines Seelenwesens betrifft, so muß die moderne Psychologie dem Materialismus zustimmen, aber freilich aus anderen Gründen. Ein von den psychischen Vorgängen selbst verschiedenes Seelenwesen, das als Träger unseres Denkens, Fühlens und Wollens gelten soll, ist allerdings in keiner Erfahrung gegeben. Es ist vielmehr für die seelischen Vorgänge charakteristisch, daß sie uns immer nur als ein Geschehen, als E r e i g n i s s e entgegentreten, bei deren Beschreibung gar kein Anlaß vorliegt, einen substantiellen T r ä g e r einzuführen. Wenn wir nun trotzdem von einer Seele oder von einem Geiste sprechen, so liegt der Grund tatsächlich in dem, was wir oben die fundamentale Apperzeption genannt haben. Die einmal entwickelte Urteilsfunktion kann sich einen Denkinhalt nur in der Form von Subjekt und Prädikat aneignen. Solange die Psychologie sich dieses Seelenbegriffes in derselben Weise bedient, wie der Physiker von Magnetismus und Elektrizität spricht, wo ihm doch tatsächlich nur magnetische und elektrische Erscheinungen gegeben sind, solange die Seele nur ein Subjekt für die psychischen Vorgänge bildet und nicht als selbständige Substanz betrachtet wird, solange kann diese Ausdrucksweise nicht unwissenschaftlich genannt werden. Sowie man jedoch ein vom Leibe verschiedenes Seelenwesen annimmt, das selbständig existiert und nach dem Tode weiter besteht, tut man den in der Erfahrung gegebenen psychischen Erlebnissen Gewalt an.

Jede Substanz wird aber, man mag alles Stoffliche noch so gewaltsam daraus eliminieren, doch immer wieder m a t e r i e l l vorgestellt. Alles, was beharrt, muß nach unserer Denkweise einen Raum einnehmen und damit materiell sein. Die Annahme einer Seelensubstanz, welche der Materialismus so eifrig und auch mit Recht bekämpft, führt also zum Materialismus. Den Tatsachen entspricht es einzig und allein, wenn man immer nur von einem psychischen G e s c h e h e n, nie von einem psychischen S e i n spricht, und nur ein solches gleichsam s u b s t r a t l o s e s Geschehen ist tatsächlich etwas von allem Materiellen wesentlich Verschiedenes. Die streng wissenschaftliche Methode, welche nur die Tatsachen beschreiben will, lehrt uns, daß in unserer täglichen und stündlichen, sowie zugleich in unserer allersichersten Erfahrung ein Geschehen gegeben ist, das sich von allem sinnlich Wahrnehmbaren, allem Materiellen wesentlich unterscheidet, ja mit diesem gänzlich unvergleichbar ist. Die vom Materialismus angerufene wissenschaftliche Methode entscheidet demnach gegen diese Weltanschauung.

Das mechanische Argument besitzt in den Augen der gebildeten Laien und auch bei vielen Naturforschern die größte Überzeugungskraft, und es ist nicht ganz leicht, die gänzliche Unhaltbarkeit desselben einzusehen. Man hat zur Entkräftung dieses Argumentes darauf hingewiesen, daß die psychische Einwirkung auf den Körper ja nicht so gemeint sei, daß neue Energie geschaffen, sondern nur so, daß vorhandene Energie a u s g e l ö s t werde. Von einer Auslösung ist in der Physik immer dann die Rede, wenn ein geringes Quantum von Energie genügt, um eine Entladung einer großen Menge anderer Energie hervorzurufen, z. B. wenn durch die Einführung einer brennenden Lunte ein Faß voll Schießpulver zur Explosion gebracht wird. Alle Reize, die auf den Körper einwirken und Empfindungen hervorrufen, erregen Auslösungsprozesse, weil die physiologische Wirkung immer weit größer ist als die physikalische Ursache. Aber wenn auch nur ein geringes Quantum von Energie nötig ist, um eine große Wirkung zu erzielen, so ist dieses geringe Quantum doch nicht Nichts, es ist doch nicht = Null. Wenn aber die psychische Einwirkung überhaupt als Aufwendung von physikalischer Energie gefaßt werden muß, so hat der Materialismus recht, und es ist dabei ganz gleichgültig, ob die dem psychischen Vorgang äquivalente Energie größer oder kleiner ist. Die Auffassung der psychischen Einwirkung als Auslösung dient somit eher dazu, das mechanische Argument zu bekräftigen, als es zu widerlegen. Trotzdem ist dieses Argument doch vollkommen unhaltbar. Das Prinzip der Erhaltung der Energie hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn man seine Geltung auf physikalische und chemische Prozesse einschränkt. Ja es gibt sogar hervorragende Physiker, die auch auf diesem Gebiete die unbedingte Geltung dieses Prinzipes nicht zugeben wollen. Zur Erklärung d e r L e b e n s v o r g ä n g e aber erweist sich dieser Grundsatz als unzureichend. Die zentralisierte Organisation aller Lebewesen, das merkwürdige Zusammenwirken aller Teile zu einem gemeinsamen Zweck, alles das läßt sich durch physikalisch-chemische Denkmittel nicht begreiflich machen. Schon die rein biologische Entwicklung der Lebewesen zeigt uns fortwährende Neuschöpfungen, und wenn wir das geistige Geschehen in seiner bisherigen Entwicklung betrachten, so sind wir genötigt, mit *Wundt* eine Vermehrung der geistigen Energie zu konstatieren, während der Versuch, das Prinzip der Erhaltung der Energie auch auf die geistige Entwicklung anzuwenden, die offenkundigsten Tatsachen unberücksichtigt läßt.

Das mechanische Argument der Materialisten ist bei Lichte besehen gar kein Argument, sondern eine Voraussetzung. Nur wenn man von vornherein annimmt, daß alles Geschehen, also auch das Lebendige und das Psychische, sich nach physikalisch-chemischen Gesetzen muß beschreiben und erklären lassen, nur dann hat es einen Sinn, gegen die Durchbrechung des Prinzips der Erhaltung der Energie zu protestieren. Wenn man sich aber nicht an eine bestimmte Theorie, sondern an die Tatsachen selbst hält, so muß man zugeben, daß das Prinzip der Konstanz der Energie auf dem Gebiete des Lebendigen und des Psychischen zur Vereinfachung und zum Verständnis des tatsächlich Erlebten gar nichts beiträgt. Die hier konstatierten Tatsachen und

die bisherige Entwicklung verlangen vielmehr ein ganz anderes Erklärungsprinzip, was ja auch von hervorragenden Naturforschern zugegeben wird. Hier ist, wie *Wundt* gezeigt hat, eine Art von schöpferischer Synthese wirksam, deren Natur und deren Gesetzmäßigkeit erst näher erforscht werden muß. Das mechanische Argument verliert also sofort seine überzeugende Kraft, sobald man den Boden der materialistischen Theorie verläßt und sich an die unzweifelhaften Tatsachen des eigenen Erlebens hält.

Das kosmologische Argument bewegt sich ganz im Reiche schwer verifizierbarer Hypothesen. Anfang und Ende des geistigen Geschehens sind uns in keiner Erfahrung gegeben. Wenn wir auch erfahrungsgemäß gewisse physische Bedingungen des geistigen Geschehens feststellen können, so folgt daraus noch lange nicht, daß diese die einzig möglichen sind. Sicher ist aber das Eine, daß das psychische Leben wie das Leben überhaupt seine eigenartige Gesetzmäßigkeit hat, die sich aus den Gesetzen des Leblosen nicht ableiten läßt. Solange dieses uns heute erschlossene Universum besteht und bestehen wird, können wir über diesen Unterschied nicht weg. Ob es jemals ein Universum ohne geistiges Leben geben kann oder geben wird, das liegt außerhalb unserer Erkenntnismöglichkeit.

So vermögen denn alle diese Argumente nichts an der Tatsache zu ändern, daß die von uns erlebten psychischen Vorgänge etwas von allem Materiellen vollkommen Verschiedenes sind. *Henri Bergson* hat durch seine eindringenden Analysen viel dazu beigetragen, daß der Unterschied beider Gruppen in seiner Tiefe erfaßt und erlebt werde. Wer das Psychische in seiner Unmittelbarkeit und in seiner Tiefe wirklich durchlebt, der kann niemals beim Materialismus Befriedigung finden.

Der Materialismus hat um die Entwicklung unserer Denkfähigkeit und als richtunggebender Faktor große Verdienste. Der enge Zusammenhang zwischen Gehirn und Seele ist durch ihn besser eingeprägt und erfolgreiche Forschungen über die Einzelheiten dieses Zusammenhanges sind durch ihn angeregt worden. Als methodisches und heuristisches (zum Auffinden neuer Tatsachen führendes) Prinzip hat er immer noch große Bedeutung, als Weltanschauung aber wird er einem großen Teil der Erfahrung nicht gerecht. Wie der erkenntniskritische Idealist dem fremden, so steht der Materialist dem eigenen Bewußtsein ratlos gegenüber und doch können beide die ihnen unerklärbaren Erscheinungen nicht aus der Welt schaffen.

§ 32. Der Spiritualismus

Die Ansicht, daß das Wesen der Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, nicht körperlich, nicht materiell, sondern geistiger Natur ist, hat für den nicht philosophierenden Verstand etwas sehr Befremdendes. Während der Materialismus auch dem minder Gebildeten schnell einleuchtet und deshalb leicht zu einer weitverbreiteten populären Weltanschauung werden konnte, setzt der Spiritualismus

eine weit stärkere Schulung im abstrakten Denken und die Fähigkeit voraus, sich tief in das eigene Seelenleben zu versenken. Der Grundgedanke aller spiritualistischen Metaphysik besteht nämlich in der zuerst von den indischen Weisen tief erfaßten und eindringlich ausgesprochenen Überzeugung, daß wahre Welterkenntnis nur zu gewinnen sei durch vertiefte Selbsterkenntnis. „Tat Twam Asi" (Das bist du) sagen die alten Brahmanen mit Bezug auf die Welt und meinen damit, daß der Mensch nur tief genug in sich selbst hineinschauen müsse, um sein eigenes geistiges Selbst, sein „Atman", zu erfassen, welches zugleich das Atman des Universums ist. Goethes oft zitierter Ausspruch: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" gibt derselben Grundansicht einen ebenso kurzen als bedeutsamen Ausdruck.

Wer den Weg des Geistes, von der Welt zu sich selbst und von da aus wieder zur Welt zurück innerlich mitmachen und eine tiefgründige spiritualistische Metaphysik auf sich wirken lassen will, der lese den ersten Band von *Schopenhauers* „Welt als Wille und Vorstellung". Von den alten Indern, von *Plato* und ganz besonders von *Kant* hatte *Schopenhauer* die Überzeugung übernommen, daß die Sinnenwelt nur Erscheinung sei, daß es ohne denkendes Subjekt auch kein Objekt geben könne, und hatte sich so die phänomenalistische Betrachtungsweise des kritischen Idealismus zu eigen gemacht. Die von *Kant* behauptete Unerkennbarkeit des der Erscheinung zugrunde liegenden Dinges an sich wollte und konnte er jedoch nicht zugeben. Die Welt ist meine Vorstellung und zu dieser Welt gehört auch mein Körper. Ich bin mir also selbst zunächst nur als Erscheinung, als Vorstellung gegeben. Sobald ich aber tiefer in mich hineinschaue, entdecke ich noch eine andere, viel wichtigere und bedeutsamere Seite meines Wesens. Mein Ich ist seiner wirklichen Beschaffenheit nach Wille, und zwar Wille zum Dasein, Wille zum Leben. Ich bin also auf doppelte Weise da. Als Vorstellung in der Welt der Erscheinung und als Wille in meinem innersten Selbstbewußtsein. Ich darf deshalb annehmen, daß auch die Dinge da draußen nicht bloß als Erscheinung für mich da sind, sondern daß auch ihnen ein meinem Willen analoges Wesen zugrunde liegt. *Schopenhauer* sucht dann zu zeigen, daß diese metaphysische Annahme im Einklang steht mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und Seelenkunde, und daß sich daraus auch das Wesen der Kunst und die Prinzipien der Ethik ableiten lassen. Vielleicht werden nicht viele imstande sein, diese Willensmetaphysik als eine vollkommen befriedigende Lösung des Welträtsels anzuerkennen, aber niemand wird das Buch ohne tiefgehende Wirkung lesen und jeder wird darin ein Musterbeispiel einer auf den Spiritualismus gegründeten Weltanschauung kennen gelernt haben und die innere Kraft einer solchen Denkweise an sich selbst erleben.

Das Studium *Schopenhauers* lehrt uns auch ein besonders charakteristisches Merkmal der spiritualistischen Metaphysik kennen. Wir meinen die tiefe innere Verwandtschaft mit dem kritischen Idealismus und dem erkenntnistheoretischen Intellektualismus. Wenn man die sicht- und greifbare Welt seiner Umgebung

nicht als Wirklichkeit, sondern nur als Erscheinung für ein denkendes Subjekt ansieht, wenn man ferner den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit abspricht, dann führt dies entweder bei demselben Denker oder bei seinen Nachfolgern mit unerbittlicher Konsequenz zu der Annahme, daß das wahre Wesen der Welt nicht körperlicher, sondern geistiger Natur ist. Diese Gedankenentwicklung kann man in der Geschichte der Philosophie wiederholt beobachten.

Die eleatischen Denker (s. oben S. 61) hatten den Sinnen alle Erkenntnisfähigkeit abgesprochen, die Vielheit und Bewegung geleugnet und nur die starren Begriffe des abstrakten Denkens gelten lassen. Unter ihrem Einfluß baut dann *Platon* seine Welt der Ideen auf, der immateriellen Urbilder aller Sinnendinge, an deren Spitze die Idee des Guten, also eine rein geistige Macht, steht. *Plotin* konstruiert aus platonischen Gedanken, die er mit den Lehren des *Aristoteles* und der späteren Denker in Einklang bringt, ein groß angelegtes spiritualistisches System, in welchem die Materie geradezu als das „Nicht-Seiende" bezeichnet wird. *Descartes* vollzieht an sich ein Gedankenexperiment, indem er den Versuch macht, die Sinnenwelt für unwirklich zu halten. Er findet dann bekanntlich in der unbezweifelbaren Tatsache seines eigenen Denkens den festen Ausgangspunkt für das weitere Philosophieren. *Descartes* hat selbst die spiritualistischen Konsequenzen seiner Lehre nicht gezogen; er hat vielmehr, wie wir später sehen werden, dem philosophischen Dualismus die schärfste Formulierung gegeben. Allein nicht lange nach ihm finden wir bei *Leibniz* ein durchaus spiritualistisches System. Die Welt besteht nach *Leibniz* aus ausdehnungslosen, immateriellen und beseelten Monaden, deren Wesen sich im Wahrnehmen und Streben kundgibt. Es ist begreiflich, daß ein derartiger spiritualistischer Pluralismus das metaphysische Einheitsbedürfnis nur wenig befriedigt, allein es zeigt sich doch auch hier, daß schon die Anfänge erkenntniskritischer Erwägungen, wie sie bei *Descartes* vorliegen, die Tendenz in sich tragen, sich zu spiritualistischer Metaphysik weiterzuentwickeln.

Viel deutlicher tritt dieser innere Zusammenhang in der Entwicklung der deutschen Philosophie von *Kant* bis *Hegel* zutage. *Kant* glaubte in seiner Kritik der reinen Vernunft festgestellt zu haben, daß unsere sicheren Erkenntnisse Elemente enthalten, die nicht aus der Erfahrung stammen und somit a priori im Menschengeist angelegt sind. Wenn nun unser Geist die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus ewige Wahrheiten zu entwickeln, dann zieht man leicht daraus die Folgerung, daß der Geist etwas Schöpferisches und Wesenhaftes sei. Wenn wir nun bei *Hegel* die Sätze lesen, daß die Substanz Subjekt und daß das Absolute Geist ist, so ist es vollkommen klar, daß hier aus der aprioristisch begründeten Erkenntniskritik eine spiritualistische Metaphysik hervorgegangen ist *).

*) Vgl. *Jerusalem*, „Apriorismus und Evolutionismus" in den Verhandlungen des III. Internationalen Kongresses für Philosophie in Heidelberg, S. 806 ff.

Ein ähnlicher Entwicklungsgang scheint sich in der deutschen Philosophie der Gegenwart zu vollziehen. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wurde in Deutschland von mehreren Seiten der Ruf erhoben: „Zurück zu *Kant*." Die erkenntniskritische Arbeit *Kants* wurde mit großer Energie wieder aufgenommen, kräftig weiterentwickelt und besonders die apriorische Seite dieser Kritik zu einer „reinen" und „gegenständlichen" Logik ausgestaltet. Allein die in jedem Apriorismus enthaltenen metaphysischen Keime drängen sich vor und kommen immer deutlicher zur Entfaltung. Wir sehen tatsächlich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, England und Amerika immer neue spiritualistische Systeme erstehen.

Es ist aber keineswegs bloß die apriorisch gerichtete Erkenntniskritik, die den Spiritualismus begünstigt. Wir sehen hier noch andere Motive am Werk. Es wird sich weiter unten zeigen, daß die soziale Differenzierung der Menschen eine höhere Wertung des Seelischen im Menschen zur Folge hat. Die intensive Beschäftigung mit Psychologie, die wir seit den Tagen des *Aristoteles* beobachten können, ist gewiß mit auf diese höhere Wertung zurückzuführen. Nun wird gerade in unserer Zeit überall in großem Umfang und mit starkem Interesse Psychologie getrieben. Wer sich sein Leben lang mit der Erforschung des Psychischen beschäftigt, der kann sich nicht leicht beim Materialismus beruhigen. So sehen wir denn tatsächlich, wie spiritualistische Systeme direkt aus der Beschäftigung mit Psychologie hervorgehen. *Wilhelm Wundt,* der Begründer der experimentellen Seelenkunde, ist überzeugt, daß das wahre Wesen der Welt geistiger Natur ist, und hat dieser Überzeugung in seinem „System der Philosophie" Ausdruck gegeben. Durch eine geistvolle Kombination *Leibniz*scher und *Schopenhauer*scher Gedanken und durch strenges Festhalten an dem ereignisartigen Charakter alles seelischen Geschehens gelangt *Wundt* zu seinen Willenseinheiten, die das wahre Wesen der Welt ausmachen. Diese sind aber nicht beharrende Substanzen, sondern Tätigkeiten. „Der kosmische Mechanismus ist nur die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben." (*Wundt,* System der Philosophie, 3. Aufl., I, 422.)

Auch *Henri Bergson,* der die Intuition als Erkenntnisquelle so hoch einschätzt (s. oben S. 65 f.), wird durch seinen psychologischen Tiefblick zu einer spiritualistischen Metaphysik geführt und findet im seelischen Leben die „wahre Dauer" (la vraie durée), das heißt die inhaltsvolle Zeit, und in ihr eine „schöpferische Entwicklung". *Bergson* hat seine Metaphysik noch nicht vollständig dargestellt, allein man sieht aus den bisher veröffentlichten Werken, daß das Geistige für ihn so wie für *Wundt* kein Sein, sondern ein Werden ist, aber ein krafterfülltes, lebendiges Werden, das mit einem ursprünglichen Lebensdrang (élan vital) beginnt, sich die Materie unterwirft und als schöpferische Entwicklung immer neue unvorhersehbare Wirkungen hervorbringt. Für *Bergsons* Metaphysik ist die innige Verbindung von Seele und Leben charakteristisch. Er hat deshalb auch umfassende biologische Studien angestellt und erst

auf Grund derselben seine spiritualistische Denkrichtung zur vollen Überzeugung entwickelt.

Ein weiteres Motiv zur Bildung spiritualistischer Weltanschauungen ist das geläuterte und vertiefte religiöse Bedürfnis. Das intellektuell und ethisch höher entwickelte menschliche Bewußtsein faßt die Gottheit immer vollkommener und zugleich immaterieller auf und sieht in Gott den Inbegriff der reinen Geistigkeit. Wenn nun Gott als Schöpfer und Erhalter des Universums angesehen wird, so führt dies naturgemäß dazu, alles Geistige als etwas Höheres, Wesenhafteres zu betrachten, und der Materie nur insofern Realität zuzusprechen, als sie Ausstrahlung des göttlichen Geistes ist. Schon bei *Platon* finden wir dieses religiöse Motiv wirksam. *Plato* kannte die Lehre der sogenannten Orphiker, welche den Körper als ein Grab der Seele betrachteten und von einem tiefen Erlösungsbedürfnis erfüllt waren. Die Seele ist deshalb auch für *Plato* das Wertvollere im Menschen, sie vermag aus sich heraus wahre Erkenntnis zu gewinnen und ist deshalb auch das wahrhaft Seiende. Noch deutlicher tritt das religiöse Moment bei *Plotin* zutage, den wir ja bereits oben als den Begründer der philosophischen Mystik kennen gelernt haben. Aber auch in unserer Zeit können wir dasselbe beobachten. Wir sehen, wie auch heute noch spiritualistische Systeme aus religiösem Bedürfnis hervorgehen und eben darum zahlreiche Anhänger finden. *Rudolf Eucken* mahnt uns mit energischer Wärme, durch angestrengte geistige Arbeit an uns selbst zur Aneignung eines „geistigen Lebensinhaltes" zu gelangen, in dem er das wahre Leben, das „Bei sich selbst sein" des Lebens erblickt. Dieser geistige Lebensinhalt ist für *Eucken* nicht das Produkt gemeinsamer geistiger Arbeit der Menschen. Das geistige Zusammenwirken wird vielmehr selbst erst ermöglicht und getragen durch einen transzendenten göttlichen Geist, der in jedem von uns wirksam ist und das wahre Sein repräsentiert. In Amerika tritt *Josiah Royce* mit großer Kraft und Wärme für einen religiös gefärbten Spiritualismus ein. Sein Hauptwerk „Die Welt und das Individuum" (leider noch nicht ins Deutsche übersetzt) ist besonders darum bemerkenswert, weil *Royce* den sozialen Faktor im Leben des Einzelnen energisch betont und aus dieser steten Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Individuum auf ein ewiges, geistiges, göttliches Sein schließt.

Aus einer eigenartigen Verbindung erkenntniskritischer und religiöser Motive ist der Spiritualismus von *Gustav Theodor Fechner* hervorgegangen, der anfangs wenig beachtet wurde, jetzt aber wieder Anhänger gewonnen hat *(Paulsen, Lasswitz* u. a.). *Fechner* hat sich durch seine exakten Versuche und Messungen um die experimentelle Psychologie große Verdienste erworben und hat in die Betrachtung des Seelenlebens die mathematischen Methoden mit viel größerem Erfolge eingeführt, als vor ihm *Herbart. Fechner* hat auch als erster eine Art empirischer und experimenteller Ästhetik begründet. Neben diesen Arbeiten, zu denen noch eine Reihe von Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der Physik hinzukommt, fand aber *Fechner* noch Zeit und Muße, eine religiös gefärbte Metaphysik aufzubauen, die auf spiritualistischer Grundlage ruht. Nach dem von *Kant* begründeten Phäno-

menalismus sind alle sicht- und greifbaren Dinge nur als Erscheinungen gegeben, die für ein denkendes Bewußtsein da sind. *Fechner* kann nun nicht glauben, daß die Erde und die Gestirne nur für uns da sein sollen und nicht zugleich etwas für sich selbst sind. Deshalb schreibt er der Erde, den Gestirnen und den Pflanzen Beseeltheit zu und meint überhaupt, daß das Unorganische aus einem ursprünglich belebten (kosmorganischen) Zustande hervorgegangen ist. *Fechners* Lehre von der Allbeseelung (Panpsychismus) gipfelt in dem Glauben an Gott als persönlichen Geist, dessen Leib das Universum ist.

Wir haben bisher die verschiedenen Motive kennen gelernt, die zu einer spiritualistischen Metaphysik führen, und uns mit den hervorragendsten Vertretern derselben bekannt gemacht. Fassen wir nun das allen diesen Denkrichtungen gemeinsame Moment zusammen, so finden wir es in der Überzeugung, daß das innerste und tiefste Wesen der Welt nicht materieller, sondern geistiger Natur sein muß. Es ist der Geist, der sich den Körper baut. Diese Auffassung steht in einer Beziehung philosophisch höher als der Materialismus, und zwar deshalb, weil hier das menschliche Bewußtsein, dessen Bedeutung für die soziale Entwicklung immer deutlicher hervortritt, nicht wie beim Materialismus als etwas Unbegreifliches und zugleich Nebensächliches erscheint, sondern als ursprüngliche kosmische Kraft anzusehen ist, die in einem höheren, universellen, geistigen Sein verankert ist. Die spiritualistische Welt- und Lebensanschauung ist aber auch geeignet, zur Konzentration des Menschen auf das Geistige in ihm anzuregen und den Leib als Werkzeug aufzufassen, das höheren geistigen Zielen zu dienen bestimmt ist. Dieser ethische Einschlag der spiritualistischen Metaphysik ist vielleicht die vielen unbewußte Ursache dafür, daß man den Spiritualismus gerne mit dem ethisch anziehenden Namen Idealismus bezeichnet, was tatsächlich sowohl in geschichtlichen Darstellungen als auch in systematischen Auseinandersetzungen sehr häufig geschieht.

Allein der Spiritualismus macht sich doch auch wieder derselben Einseitigkeit schuldig, die uns beim Materialismus unerträglich schien. Der Unterschied zwischen physischen und psychischen Phänomenen wird auch im Spiritualismus nicht überwunden oder aufgehoben, sondern einfach verwischt. Wir können ebensowenig begreifen, wie die Materie denken, als wie der Geist ausgedehnt sein und sich zum Stoff verdichten kann. Die physischen Phänomene sind, wie wir schon bemerkten, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, die geistigen unzugänglich. Wie nun so ganz unvergleichbare Vorgänge auseinander entstehen und ineinander übergehen sollen, das will uns weder dann einleuchten, wenn aus Materie Geist, noch auch, wenn aus Geist Materie werden soll.

Diese sowohl im Materialismus als auch im Spiritualismus liegenden Schwierigkeiten des monistisch gerichteten Philosophierens zeitigen das Bedürfnis, einen höheren Begriff zu bilden, der Materie und Geist in sich faßt, oder einen Standpunkt zu finden, wo dieser Gegensatz noch nicht besteht. Der Monismus sucht einen derartigen höheren Be-

griff, wie wir oben sagten, zunächst durch statische Betrachtung zu gewinnen und bildet so ein metaphysisches System aus, das wir als Monismus der Substanz bezeichnet haben.

§ 33. Der Monismus der Substanz

Die älteste Form dieser Auffassung ist die Lehre der sogenannten Eleaten, die im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr. in griechischen Landen ausgebildet wurde. Die Schule hat ihren Namen von der Stadt Elea in Unteritalien, wo mehrere dieser Denker zu Hause waren. Der Stifter der Schule, *Xenophanes*, hatte bereits gegen die vermenschlichende Auffassung der Götter bei *Homer* und *Hesiod* protestiert und gelehrt, daß die Gottheit den Menschen weder an Gestalt noch an Denkweise ähnlich sei. Ontologisch ausgestaltet wurde die Lehre aber erst von seinem Schüler *Parmenides* aus Elea. Wir haben schon oben (S. 61) die Eleaten als Begründer einer intellektualistischen Erkenntnistheorie kennen gelernt. Die sinnliche Wahrnehmung ist, so lehrt *Parmenides*, durchaus trügerisch *). Die Göttin, die ihn belehrt, warnt ihn davor, das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr" walten zu lassen. Nur das reine Denken führt zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Dieses Seiende ist einheitlich und ewig. Es ist ungeworden, kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur ein ewiges „Jetzt". Das Seiende ist ferner unteilbar, unveränderlich und kennt demnach weder Vielheit noch Bewegung. *Parmenides* war freilich nicht imstande, seine hohe Abstraktion konsequent zu Ende zu denken. Sein unsinnliches, nur durch reines Denken zu erfassendes Sein gleicht, wie er sich ausdrückt, „der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark". Er stellt sich also das Abstrakte noch in sinnlicher Gestalt vor. *Parmenides'* Schüler *Zeno* von Elea suchte die Lehre seines Meisters scharfsinnig, aber auch spitzfindig zu begründen und führte mehrere Beweise gegen die Glaubwürdigkeit der Sinne, gegen das Vorhandensein von Vielheit und Bewegung. Die Lehre der Eleaten übte großen Einfluß auf *Platon*, der seine Ideen nach eleatischer Denkweise als ewig und unveränderlich hinstellte und auch als rein geistige Wesenheiten, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, sondern nur von dem zu erfassen sind, der die Seele von dem Blendwerk der Erscheinung nicht betören läßt.

Der eleatische Grundgedanke ist bis auf den heutigen Tag bedeutsam geblieben und dürfte es auch in Zukunft bleiben. Daß die sinnliche Wahrnehmung auch in naturwissenschaftlichen Fragen nicht das letzte Wort hat, das wurde der denkenden Welt am deutlichsten und eindringlichsten von *Nikolaus Kopernikus* bewiesen. Wenn man überzeugt sein muß, daß die Sonne, die wir täglich auf- und niedergehen sehen,

*) *Parmenides* hat seine Gedanken in einem Lehrgedicht niedergelegt, das ungefähr 480 v. Chr. abgefaßt ist. Von diesem Gedichte sind uns etwa 150 Verse erhalten. Die beste Ausgabe ist jetzt: „Parmenides Lehrgedicht", griechisch und deutsch, von *Hermann Diels*. Berlin 1897. Auch enthalten in der von demselben Verfasser herausgegebenen Sammlung: „Die Fragmente der Vorsokratiker". 1. Band, 2. Aufl. 1907.

tatsächlich ihren Ort nicht verändert, dann besitzt das abstrakte, mathematische Denken, dann besitzt selbst die konstruktive, wissenschaftliche Phantasie mehr Wahrheitswert als das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr". *Kopernikus* hat aber die Philosophen noch etwas anderes gelehrt. Die Erde, bis dahin der Mittelpunkt des Weltalls, wurde zu einem kleinen unbedeutenden Planeten, der mit vielen anderen um die Sonne kreist. *Giordano Bruno* (1548—1600) war der erste Philosoph, der aus den astronomischen Lehren des *Kopernikus* die ontologischen Konsequenzen zog. Mit flammender Begeisterung verkündete er seine Lehre von der Unendlichkeit der Welt und von der Einheit des Universums. *Giordano Bruno* ist am 17. Februar 1600 in Rom als Ketzer verbrannt worden, weil seine Lehre den damals geltenden Dogmen widersprach, und weil er sich weigerte, seine Überzeugung durch Widerruf zu verleugnen. *Brunos* Gedanke von der Einheit des Universums, die, wie weiter unten gezeigt werden soll, zugleich die Identität von Gott und Welt bedeutete, ist jedoch wirksam geblieben. In einer anderen, weniger lebendigen, aber logisch konsequenteren Form hat ihn *Baruch Spinoza* (1632—1677) wieder aufgenommen, in dessen System der Monismus der Substanz am reinsten zum Ausdruck kommt.

Als Jude in Amsterdam geboren, war *Spinoza* schon als Knabe mit dem Alten Testament vertraut und wurde dann auch in die Lehren der jüdischen Religionsphilosophen eingeführt. Hier lernte er nun einen Gottesbegriff kennen, der, soweit dies dem menschlichen Denken überhaupt erreichbar ist, von allen Anthropomorphismen (Vermenschlichungen) gereinigt ist. Allerdings bleibt dieser Gott ein von der Welt selbst verschiedenes Wesen. Er war da, „bevor die Berge geboren wurden" (Psalm 90), und hat durch sein Wort die Welt geschaffen. Als nun *Spinoza* mit den Lehren des Philosophen *Descartes* (1596—1650) vertraut wurde und die Strenge der mathematischen Beweisführung kennen gelernt hatte, konnte ihn der Dualismus von Gott und Welt nicht mehr befriedigen. Er faßte das im Alten Testamente so oft eingeschärfte Gebot der Gottesliebe im strengsten und weitesten Sinne auf und vermochte dieses Gebot nicht anders zu deuten, als daß darin die unbedingte Hingabe der Menschen an die Unendlichkeit Gottes verlangt werde. Daraus erwuchs ihm allmählich der Begriff Gottes als der einzigen Substanz, aus der alles Sein, das körperliche sowohl als das geistige, mit logischer Konsequenz abzuleiten sei. Deswegen sind ihm, ebenso wie dem leidenschaftlichen *Giordano Bruno,* Gott und Welt ein und dasselbe (Deus sive natura).

Diese einzige Substanz, deren Begriff die Existenz schon in sich schließt, hat zwei Attribute, das Denken und die Ausdehnung. Jedes einzelne Ding in der Welt, also auch jeder Mensch, ist nichts als eine Erscheinungsform, ein Modus der einzigen Substanz. Wenn man die Dinge nicht in ihrer Besonderung, sondern vom Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) betrachtet, dann ist alles Sein und Geschehen ein vollkommen einheitliches. Wir haben immer nur die eine Substanz, deren Attribute sich in zahllosen Erscheinungsformen verwirklichen. Die Ordnung der Vorstellungen des Men-

schen und die Ordnung der Dinge ist dieselbe, weil beide aus derselben Quelle, der einzigen, ewigen, unteilbaren Substanz fließen. Das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis und zugleich der menschlichen Glückseligkeit ist demnach die unbedingte Hingabe an das Universum oder, wie es *Spinoza* formuliert, die intellektuelle Liebe zu Gott.

Spinozas Weltanschauung hat in ihrer Einheitlichkeit und in ihrer starren Geschlossenheit zweifellos etwas Großartiges. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich jedoch, daß in ihrer Grundlegung sehr Wichtiges übersehen ist. Der erste schon oft hervorgehobene Fehler ist der, daß *Spinoza* das logische Verhältnis von Grund und Folge mit dem ontologischen von Ursache und Wirkung identifiziert. Er glaubt alles Sein und Geschehen aus dem B e g r i f f e der Substanz in derselben Weise deduzieren zu können, wie die Geometrie ihre Lehrsätze aus ihren Definitionen der Raumgebilde tatsächlich ableiten darf. Deswegen glaubt er auch, daß den metaphysischen Aufstellungen, die er in seiner „Ethik" nach geometrischer Methode ableitet, dieselbe unerschütterliche Beweiskraft zukommt wie den geometrischen Lehrsätzen. Er vergißt, daß die Geometrie mit selbstgeschaffenen, die Philosophie mit vorgefundenen und gegebenen Begriffen operiert. Ein zweiter Mangel des Spinozismus ist der, daß hier aus dem Weltgeschehen die Zeit gleichsam eliminiert wird. *Spinoza* sieht in seiner begrifflichen Deduktion nur das ewig Beharrende, sich Gleichbleibende, und merkt nicht, daß im Weltgeschehen stete Veränderung und Entwicklung vor sich geht. Als dritten Fehler der spinozistischen Weltbetrachtung muß man ferner die in der damaligen Zeit allgemeine, rein intellektualistische Auffassung des Seelenlebens bezeichnen. Für ihn wie für *Descartes* ist das ganze Seelenleben ein Denken. Nun lehrt aber die moderne Psychologie, daß Fühlen und Wollen die ursprünglichen Betätigungsweisen des Bewußtseins sind, und daß erst aus diesen die Denktätigkeit sich entwickelt.

Spinozas Monismus der Substanz kann daher in seiner starren Form nicht befriedigen. *Goethe*, auf den *Spinoza* nachhaltig eingewirkt hat, verlebendigte aus eigenem innern Antrieb den starren Substanzbegriff. Ihm war die Einheit von Gott und Natur sehr sympathisch, allein für ihn ist Natur Leben, Entwicklung und stete Veränderung. Deshalb begrüßte es auch *Goethe* mit Freude, als im Jahre 1797 *Schellings* Naturphilosophie erschien, ein Werk, in welchem der Grundgedanke *Spinozas*, die Einheit von Natur und Geist, beibehalten, aber mit der Idee der Entwicklung verbunden war.

Schelling (1775—1854) nahm mit vollem Bewußtsein den Gedanken *Spinozas* wieder auf. Schon in einer seiner ersten Schriften spricht er die Hoffnung aus, „der Idee, ein Gegenstück zu *Spinozas* Ethik aufzustellen, Realität zu geben". „Ich bin", schreibt er an *Hegel*, „Spinozist geworden, Du wirst bald sehen, wie." Auch für *Schelling* sind Natur und Geist Erscheinungsformen des Absoluten, auch für ihn ist das Universum einheitlicher Natur. Zum Unterschiede von *Spinoza* betrachtet aber *Schelling* Natur und Geist nicht als Attribute, sondern als die zwei Pole des Absoluten. Das Gesetz der Polarität, wie es die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität aufweisen, be-

trachtet *Schelling* als Weltgesetz. So wie der Magnet in der Mitte weder Nordmagnetismus noch Südmagnetismus aufweist, sondern eine Art Indifferenz beider, so sind Natur und Geist im Absoluten in ungeschiedener Einheit verbunden und treten erst infolge des Gesetzes der Polarität auseinander, ohne daß dadurch ihre innere Wesenseinheit aufgehoben wird. Dabei aber bleibt das wahre Wesen des Absoluten doch ein Geistiges. Die Natur ist für *Schelling* „sichtbar gewordener Geist". Darin neigt die von *Schelling* so genannte „Identitätsphilosophie", für die Denken und Sein ein und dasselbe ist, doch wieder dem Spiritualismus zu. Ferner ist bei *Schelling* das Absolute zwar an sich unveränderlich und immer dasselbe; es tritt aber in verschiedener Form in die Erscheinung und diesen Prozeß hat *Schelling* als Entwicklungsprozeß gefaßt. Von den beiden Polen des Absoluten hat *Schelling* besonders ausführlich die Natur behandelt und seine „Philosophie der Natur" hat eine Zeitlang einen bedeutenden, wenn auch nicht gerade förderlichen Einfluß ausgeübt. Die moderne Naturwissenschaft mußte die Methode *Schellings*, die Naturgesetze aus philosophischen Ideen abzuleiten, aufs entschiedenste bekämpfen und endgültig überwinden. In den letzten Jahren aber begann man einzusehen, daß *Schellings* Gedanke, alle Naturkräfte aus einem einheitlichen Prinzipe zu erklären, doch viel Richtiges hat, da ja auch die moderne Naturwissenschaft nach und nach zu der Auffassung gelangt ist, alles Naturgeschehen als Umformungen und Umsetzungen einer einheitlichen Energie zu betrachten.

Viel geschlossener und einheitlicher ist der Monismus der Substanz durchgeführt bei *Hegel* (1770—1831). Die Identität von Denken und Sein wird von *Hegel* so aufgefaßt, daß die logische oder, wie *Hegel* sagt, dialektische Entwicklung der Begriffe zugleich die Entwicklung des Weltgeschehens ist. *Schellings* Gesetz der Polarität wird bei *Hegel* zum rein logischen Gegensatz der Begriffe. Jeder Begriff drängt nach *Hegels* Lehre dazu, seinen Gegensatz zu denken. Jedes A verlangt gleichsam zur Ergänzung sein Non A. Wenn aber ein Begriff seinen Gegensatz aus sich herausgetrieben hat, so entsteht das logische Bedürfnis, beide Begriffe unter einem höheren Begriff zu vereinen oder, wie *Hegel* sagt, „aufzuheben". Man kann also zur absoluten Wahrheit gelangen, wenn man nur die Selbstentwicklung der Begriffe denkend nacherzeugt. *Hegel* führt uns so von dem reinen, inhaltslosen Begriff des Seins bis zur Idee, die „sich als Natur frei aus sich entläßt", um dann als Geist wieder in sich zurückzukehren. In den drei Entwicklungsstufen des Geistes, dem subjektiven, dem objektiven und dem absoluten Geiste, welch letzterer sich in Kunst, Religion und Philosophie offenbart, erreicht die Entwicklung ihren Höhepunkt und kehrt doch wieder zu ihrem Ausgangspunkt, dem reinen Sein zurück. Während *Schelling* seine Aufmerksamkeit hauptsächlich der Natur zuwendete, liegt *Hegels* Stärke in der Philosophie des Geistes. Hier hat er namentlich durch den Begriff des „objektiven" Geistes, der sich in Recht, Moralität und Sittlichkeit verwirklicht, und dessen Vorhandensein sich in dem Familienleben und im Staatsleben deutlich zeigt, die historische Betrachtungsweise ungemein vertieft. Man hat von ihm ge-

lernt, daß jeder einzelne Mensch unter dem Einfluß des objektiven Geistes steht, und daß jede erreichte Stufe der Geistesentwicklung nur durch eingehendes Studium der vorhergehenden Entwicklung begriffen werden kann. Allein *Hegel* glaubte, seine dialektische Methode überhebe der Mühe, exakte naturwissenschaftliche und historische Studien zu machen, und gestatte es, die Gesetze des Seins und Geschehens spekulativ abzuleiten. Deswegen hat die exakte Forschung so energisch gegen seinen Einfluß ankämpfen müssen und deswegen hat gerade *Hegel* unter den Einzelforschern so heftige Gegner gehabt. Heute freilich, wo die Tatsachenforschung längst gesiegt hat, findet man wieder die Unbefangenheit, um auch *Hegels* Verdienste um die Förderung des menschlichen Wissens gerechter zu würdigen. *Hegels* Philosophie verdient zunächst als ein großartiger, in sich geschlossener Gedankenbau schon an sich Anerkennung und Bewunderung. Aber auch aus dem positiven Inhalt seiner Lehre bleibt die geschichtliche Betrachtungsweise alles geistigen Geschehens als wertvolles Ergebnis bestehen.

Der Monismus der Substanz ist nur bei den Eleaten und bei *Spinoza* in voller Strenge durchgeführt. Bei *Schelling* und *Hegel* verbindet sich damit auch der Gedanke der Entwicklung; bei *Schelling* im Sinne einer wirklichen Veränderung, während *Hegel* die Entwicklung mehr als Selbstentfaltung des Begriffes faßt. Zugleich ist dieser Monismus, wie schon bemerkt, bei *Schelling* und *Hegel* spiritualistisch gefärbt, indem das Wesen des Absoluten bei beiden doch geistiger Natur ist.

Die Schwierigkeit dieser Weltbetrachtung liegt hauptsächlich im Begriff der beharrenden Substanz. Ein derartiger Begriff läßt sich eben auf das geistige Geschehen schlechterdings nicht anwenden, weil, wie wir bereits wiederholt bemerkt haben, die seelischen Vorgänge durchaus ereignisartigen Charakter an sich tragen. Außerdem aber widerspricht die statische Betrachtungsweise dem modernen Entwicklungsgedanken.

Deshalb wurde von anderer Seite auf Grund physiologischer und physikalischer Theorien der Versuch unternommen, den Substanzbegriff als beharrenden, sich immer gleich bleibenden Stoff ganz aus der Weltbetrachtung zu eliminieren und nur die stete, gesetzmäßige Veränderung als das Bleibende anzusehen. Diese etwas schwerer verständliche, aber mit sehr strenger Konsequenz durchgeführte Betrachtungsweise, die wir oben den Monismus des Geschehens nannten, soll jetzt dargestellt werden.

§ 34. Der Monismus des Geschehens

So wie der Monismus der Substanz, so hat auch der Monismus des Geschehens im griechischen Altertum seine Wurzeln. In bewußtem Gegensatz zu den eleatischen Denkern hat *Heraklit* aus Ephesus (um 500 v. Chr.) das Werden und die Veränderung als das Prinzip des Weltgeschehens aufgestellt. „Alles bewegt sich und nichts bleibt", lautet einer seiner Aussprüche, und indem er das Weltgeschehen mit einem Flusse vergleicht, behauptet er, man könne nicht zweimal in

denselben Fluß hinabsteigen, denn es sei dann nicht mehr derselbe *). *Heraklit* hat auch erkannt, daß in all dieser Veränderung ein Gesetz walte, eine Art Weltvernunft, die er Logos nannte. „Diese Weltordnung," sagt er, „dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer." Das Feuer, das nach *Heraklit* den Urstoff bildet, scheint auch nur ein Sinnbild der ewigen Bewegung zu sein. *Heraklit* kennt auch bereits den Gedanken einer steten Entwicklung zum Höheren und nennt deshalb den Kampf den Vater aller Dinge. Aus diesem Kampfe sind nach ihm Götter und Menschen, Herren und Knechte hervorgegangen.

Heraklits Gedanken sind zum Teil von den Stoikern wieder aufgenommen worden, aber ohne daß diese die zugrunde liegende Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt hätten. Auch bei *Giordano Bruno* begegnen wir den Spuren *Heraklits,* da auch dieser Feuergeist vom Gedanken des ewigen Werdens erfüllt ist. *Hegel* glaubte bei *Heraklit* die Grundideen seines eigenen Systems zu finden, und *Hegels* Schüler, *Lassalle,* hat in diesem Sinne ein zweibändiges Werk über *Heraklit* geschrieben. Zweifellos haben *Hegel* und *Lassalle* in die Aussprüche *Heraklits* oft einen Sinn hineingelegt, der dem griechischen Denker fremd war, allein in der Hauptsache haben sie doch richtig geurteilt. Für *Heraklit* ist das Universum nicht beharrende Substanz, sondern ein Weltprozeß.

Diesen Gedanken haben nun auf dem Grund der Entwicklungslehre neuere Forscher energisch aufgenommen und mit großer Konsequenz zu Ende gedacht. Bevor wir jedoch diesen neuen Monismus selbst darstellen, sei ein Blick auf die erwähnte Entwicklungslehre geworfen.

Für die unorganische Welt hatte *Kant* in seinem Werke „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (erschienen 1755) den Gedanken einer Entwicklung nach mechanischen Gesetzen streng und konsequent durchgeführt. Seine Hypothese von den glühenden Gasnebeln, aus denen sich unser Sonnensystem gebildet habe, wurde später in ähnlicher Weise vom französischen Astronomen und Mathematiker *Laplace,* der unabhängig von *Kant* auf dieselbe Idee gekommen war, aufgestellt und ist unter dem Namen der *Kant-Laplace*schen Theorie allgemein bekannt **). *Helmholtz* hat in einem überaus

*) Von dem Werke *Heraklits* besitzen wir über 100 Bruchstücke, die jetzt am bequemsten zugänglich sind in dem Buche: „Herakleitos von Ephesos", griechisch und deutsch von *Hermann Diels.* Berlin 1901. Man findet sie auch in der oben zitierten Sammlung: „Die Fragmente der Vorsokratiker".

**) *Laplace* hat seine Hypothese nicht so ausführlich dargelegt wie *Kant.* Dieselbe findet sich am Schlusse seines Werkes „Exposition du système du monde" in einer längeren Anmerkung (S. 498—509 im Band IV der großen Pariser Gesamtausgabe). Während nun *Kant* voll Zuversicht ausruft: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen", ist der Astronom und Mathematiker viel zurückhaltender. „Ich werde", so kündet er seine Theorie an, „in der Anmerkung am Schlusse dieses Werkes eine Hypothese vortragen, die mir mit großer Wahrscheinlichkeit aus den dargestellten Phänomenen sich zu ergeben scheint, die ich aber dennoch mit all dem Mißtrauen vorbringe, womit uns alles erfüllen muß, was nicht Resultat der Beobachtung und Rechnung ist" (S. 477).

lichtvoll geschriebenen Vorträge *) dargetan, daß diese Theorie auch dem gegenwärtigen Stande der Forschung am meisten entspreche. Vor der organischen Welt macht aber *Kant* mit vollem Bewußtsein halt. Während er in fester Zuversicht zu seinen Aufstellungen meint, man könne ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll", getraut er sich nicht, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe erklären zu können.

Durch die Forschungen von *Goethe, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Spencer* und *Darwin* ist nun die Einsicht in die Entwicklung der organischen Welt wesentlich gefördert worden. Man weiß jetzt, daß auch hier aus einfachen Elementen die kompliziertesten Gebilde sich entwickeln, und man hat wenigstens eine Ahnung von den Gesetzen dieser Entwicklung. Die Grundeigenschaften des Lebens, als da sind: Wachstum, Ernährung, Anpassung der inneren Funktionen an die äußere Umgebung, müssen hier allerdings auch schon bei den Elementen, mag man sie nun Zellen, Neurone, Plasome oder wie immer nennen, vorausgesetzt werden. Aber das eine steht fest, daß alle Organe und alle Funktionen sich auf Grund bestimmter Tendenzen entwickeln, die darauf gerichtet sind, den Organismus und seine Gattung zu erhalten. Die aus dieser Betrachtungsweise entstandene Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens, das ist die Biologie, hat durch emsige Einzelforschung große Fortschritte gemacht und es ist eine unabweisbare Aufgabe geworden, auch das geistige Leben des Menschen vom Standpunkte der Lebenserhaltung aus oder, wie man es wissenschaftlicher ausdrücken kann, nach biologischen Prinzipien zu durchforschen. *Herbert Spencer* hat dies in seinen „Prinzipien der Psychologie" zuerst versucht und hat dadurch trotz seiner etwas zu engen Fassung des Lebensbegriffes viel zum besseren Verständnis der seelischen Vorgänge beigetragen.

Wenn alles, was im menschlichen Organismus vor sich geht, als Lebensvorgang aufgefaßt wird, so ist die Möglichkeit geboten, für psychische und für physische Phänomene ein einigendes Band zu finden und einen Begriff aufzustellen, der tatsächlich beide vereinigt. Von da aus läßt sich aber der Blick auf alles Geschehen erweitern und so eine monistische Auffassung gewinnen, die weit konsequenter und strenger ist als alle bisher versuchten. Diese Gedankenwege sind von *Richard Avenarius* und von *Ernst Mach* eingeschlagen worden und der von *Avenarius* begründete „Empiriokritizismus" ist das konsequenteste monistische System, das bisher aufgestellt wurde.

Avenarius und *Mach* sind unabhängig voneinander und auf ganz verschiedenen Wegen zu ihren Resultaten gelangt. *Avenarius,* der sich anfangs viel mit *Spinoza* beschäftigte und durch diese Beschäftigung jedenfalls in dem Verlangen nach streng monistischer Auffassung des Universums bestärkt wurde, geht vom materialistischen Standpunkte

*) *Helmholtz,* „Über die Entstehung des Planetensystems", abgedruckt in „Vorträge und Reden", Band II, S. 53 ff.

aus, während *Mach* anfangs dem Idealismus näher stand und ausdrücklich sagt, daß der idealistische Ursprung seiner Anschauungen nicht verdeckt werden soll.

Der Grundgedanke des *Avenarius-Mach*schen Monismus ist die Aufhebung des Unterschiedes zwischen physischen und psychischen Phänomenen. Zu dieser Aufhebung gelangen diese Denker aber nicht durch irgendwelche materialistische oder spiritualistische Hypothesen, sondern durch eindringende Zergliederung des Ich-Bewußtseins. So wie *Kopernikus* uns gezwungen hat, den geozentrischen Standpunkt aufzugeben und unsere Erde nur als einen Punkt im Universum zu betrachten, so suchen diese Forscher einen Standpunkt zu gewinnen, der über dem Ich liegt, um so die egozentrische Weltauffassung zu überwinden. Was wir unser Ich nennen, das ist ein Komplex von einzelnen Elementarvorgängen, deren Zusammensein ein festes, aber durchaus kein unzerstörbares ist. In dieser Auflösung des Ich-Begriffes ist bereits *David Hume* vorausgegangen, dem *Ernst Mach* in erkenntnistheoretischen Fragen auch sonst sehr nahe steht. Zwischen den Elementarvorgängen, die mein Ich ausmachen, und den Vorgängen meiner Umgebung bestehen Abhängigkeitsbeziehungen, die in ihrer Art gar nicht verschieden sind von den Abhängigkeitsbeziehungen, die zwischen den sonstigen Vorgängen im Universum obwalten. Die Mathematik hat zur Zusammenfassung der verschiedenen Abhängigkeiten zwischen Größen den allgemeinen Begriff der Funktion gebildet. a ist eine Funktion von b heißt: Mit jeder Größenänderung von a ist eine Änderung von b immer verbunden. Verallgemeinert man nun den Begriff der Funktion in dem Sinne, daß nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Abhängigkeitsbeziehungen darunter verstanden werden, so wird man sagen können: Im Universum findet sich nichts anderes vor als Elementarvorgänge, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Die wichtigste, ja die einzige Aufgabe der Wissenschaft besteht nun darin, diese Elementarvorgänge und ihre funktionalen Beziehungen möglichst einfach zu beschreiben. Mit dieser Beschreibung hat sich zugleich eine ökonomische Ordnung der Erfahrung zu verbinden, damit das Gemeinsame nur einmal gedacht werde und so mit möglichst geringem Denkaufwand möglichst viele funktionale Beziehungen zusammengefaßt und verwertbar gemacht werden. So sind die Zahlbegriffe nichts anderes als sehr brauchbare Denkmittel, die es gestatten, Beziehungen von hoher Allgemeinheit in kurzen und präzisen Formeln zur Verfügung zu haben.

Die Welt ist somit, wie es ein jüngerer Forscher *(Heinrich Gomperz)* ausdrückt, ein geordnetes Ereignis. Hier kann weder von Substanzen noch von Ursachen die Rede sein. Jede Substanz verflüchtigt sich sofort in eine Reihe von Geschehnissen und zwischen diesen Geschehnissen kann nur von regelmäßiger Sukzession und Koexistenz, nie aber von kausaler Verknüpfung gesprochen werden. Nur die Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen im Leben der Organismen bleibt bestehen, aber nur als charakteristisches Merkmal, als Wegweiser zu einer künftigen ganz exakten, ökonomisch geordneten Beschreibung.

Die Elementarprozesse, zwischen denen die Funktionalbeziehungen obwalten, sind bei *Avenarius* materieller, stofflicher Natur. Er betrachtet jeden Menschen mit seiner von ihm wahrgenommenen, zu ihm in Beziehung stehenden Umgebung zusammen als eine „Prinzipialkoordination", das heißt als eine von Anfang an bestehende Zusammengehörigkeit. Das „Ich-Bezeichnete" und seine Umgebung bilden ein Ganzes. Das System C, so nennt *Avenarius* das Gehirn, ist das Zentralglied dieser Prinzipialkoordination. Im menschlichen Weltbegriff, der sich bei jedem von selbst bildet, verlegen wir nun die Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle unserer Mitmenschen in ihr Inneres. Wir unterscheiden den Baum in unserer Umgebung, gleichsam „den wirklichen Baum", von dem Bilde des Baumes, das unser Mitmensch in seiner „Seele" hat. Diese „Einlegung" oder „Introjektion" ist nach *Avenarius* eine in den Tatsachen nicht begründete Verdoppelung der Welt, indem wir den „Sachen" in unserer Umgebung unsere „Gedanken" gegenüberstellen. Schließlich gehört dann unser Körper zu den „Sachen", aber in ihm wohnt ein eigenes und eigenartiges Wesen, die Seele, als der Träger der Gedanken und Gefühle. Diese Verdoppelung ist aber nach *Avenarius* eine Verfälschung der reinen Erfahrung. Jeder Mensch ist nur ein Zentralglied einer Prinzipialkoordination und seine Umgebung, insofern er sie wahrnimmt, ist dasselbe, was seine Gedanken und Gefühle: „Abhängige vom System C" (Gehirn).

Durch Einführung des Begriffes der Prinzipialkoordination und dadurch, daß alle psychischen Phänomene bloß als „Abhängige vom System C" aufgefaßt werden, glaubt *Avenarius* den Gegensatz zwischen Psychischem und Physischem überwunden und den natürlichen Weltbegriff, für den es seiner Meinung nach nur eine einzige Gattung von Geschehnissen gibt, wiederhergestellt zu haben. Da aber bei ihm das Gehirn, also etwas Materielles, die Grundlage für seine monistische Auffassung bildet, so behält sein Monismus immer etwas Materialistisches. Was er als „Abhängige vom System C" bezeichnet, das sind ebenso wie das System C selbst und alles, was darin vorgeht, doch immer stoffliche, an ein materielles Substrat gebundene Vorgänge, und wenn man seine Ausführungen konsequent zu Ende denkt, so bleibt doch schließlich nichts übrig als ein materialistischer Monismus.

Anders verhält es sich in dieser Beziehung bei *Mach.* Da, wie bereits bemerkt wurde, *Mach* vom Idealismus ausgegangen ist und aus tiefgründiger Beobachtung des eigenen Seelenlebens die wertvollsten Erkenntnisse gewonnen hat, so erscheint bei ihm der Monismus des Geschehens weit strenger und konsequenter durchgeführt als bei *Avenarius.* Die Elemente, aus denen das Universum besteht, sind für *Mach* zunächst Empfindungen. Diese tragen als psychische Phänomene den Charakter des Ereignisartigen, des substratlosen Geschehens an sich, der allen seelischen Erlebnissen eigentümlich ist. Indem nun *Mach* zur Überzeugung gelangt, daß auch die physischen Phänomene, wenn man sie eingehend zergliedert, sich nicht als beharrende Substanzen, sondern ebenfalls nur als Ereignisse darstellen, zwischen denen gesetzmäßige Beziehungen obwalten, gelangt er zu einer wirklich monistischen Auffassung, die nicht Materialismus ist. Der einheit-

liche Begriff, durch den alles gedacht wird, ist der Begriff des Geschehens. Die Elemente sind nicht beharrende unveränderliche Atome, sondern Elementarvorgänge, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Deshalb betont auch *Mach* ausdrücklich, daß der idealistische Ursprung seiner Betrachtungsweise nicht verdeckt werden soll. Denn zu dem Begriff des reinen Geschehens und zu dessen konsequenter Anwendung kann man nur durch introspektive Betrachtung des eigenen Seelenlebens gelangen. Um diese Auffassung zu verstehen, muß man sich freilich über sich selbst erheben. Man muß gleichsam den archimedischen Punkt außerhalb seines Ich finden, um von da aus das Weltgetriebe zu überschauen. Indem man sich eins fühlt mit dem Universum, und im Sinne des Steinklopferhans in *Anzengrubers* „Kreuzelschreibern" zu der Überzeugung gelangt: „Du g'hörst zu dem Allen und dös Alls g'hört zu Dir", sieht man ein, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein vorübergehendes Zusammenballen kosmischen Geschehens ist, in dem dieselben Gesetze herrschen wie in der Natur. Dem geklärten Blicke des Denkers erscheint dann das Universum als eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten, und es ist hier wirklich gelungen, den Unterschied zwischen physischen und psychischen Vorgängen, wenigstens für die Methode der Forschung zu überwinden.

In seinem Werke „Erkenntnis und Irrtum" hat *Mach* seine monistische Betrachtungsweise noch deutlicher dargelegt. Er billigt darin (S. 460 d. 2. Aufl.) die von mir gewählte Bezeichnung seines Standpunktes als Monismus des Geschehens. Den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem bestimmt er dahin, daß „die Gesamtheit des für alle im Raume unmittelbar Vorhandenen als das Physische", „dagegen das nur Einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare als das Psychische bezeichnet" wird (S. 6). Diese Unterscheidung liegt aber nicht am Anfang der Erfahrung, sondern vollzieht sich erst durch den Verkehr der Menschen miteinander. „Wer durch irgendeinen Zufall ohne lebende Genossen aufwachsen könnte, würde seine dürftigen Vorstellungen schwerlich den Empfindungen gegenüberstellen, würde nicht zum Gedanken des Ich gelangen, dieses nicht der Welt entgegensetzen. Alles Geschehen wäre für ihn nur Eines." (S. 460.) „Als der Mensch durch Analogie die Entdeckung machte, daß noch andere ihm ähnliche, sich ähnlich verhaltende Lebewesen, Menschen und Tiere, bestehen, und als er genötigt war, sich zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß er deren Verhalten mit Rücksicht auf Umstände beurteilen müsse, die er nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmen konnte, deren Analoga ihm aber doch in seiner besonderen Erfahrung bekannt waren, da konnte er nicht anders, da mußte er die Vorgänge in zwei Klassen teilen, in solche, die allen, und in andere, die nur Einem wahrnehmbar waren ... So wurde ihm zugleich der Gedanke des fremden und des eigenen Ich klar. Beide Gedanken sind untrennbar." (S. 459 f.) Die Unterscheidung von Physischem und Psychischem ist also für *Mach* und ebenso für *Avenarius* eine willkürliche und darum nicht berechtigte. Beide wollen die „reine Erfahrung" wiederherstellen, in der diese Scheidung noch nicht vollzogen war. Sie suchen keineswegs das Physische und das

Psychische durch ein unbekanntes Drittes zu verbinden, wie dies *Spinoza* tut, dessen göttliche Substanz gleichsam jenseits von Physisch und Psychisch liegt. Der Standpunkt, den *Mach* und *Avenarius* gewinnen wollen, liegt vielmehr diesseits von Physisch und Psychisch. Durch eine „künstliche Naivität" will sich *Mach* (Erk. und Irrtum, 2. Aufl. S. 16) auf den primitiven Standpunkt zurückversetzen, wo der Unterschied von Körperlichem und Seelischem noch nicht gemacht war. Es gibt nur ein Universum, nur ein einziges kosmisches Geschehen, das in zwei getrennte Welten zu zerlegen kein Grund vorhanden ist. Für *Avenarius* ist dabei mehr der systematische, für *Mach* mehr der methodologische Gesichtspunkt maßgebend. *Avenarius* will einen „natürlichen Weltbegriff", also ein System, eine Weltanschauung, *Mach* hingegen nur einen Standpunkt, den er nicht gleich verlassen muß, wenn er von der Physik zur Psychologie übergeht. *Machs* Auffassung ist deshalb nicht metaphysischer, sondern nur methodologischer Monismus und als solcher jedenfalls von großem Wert für den Forschungstrieb, insbesondere für die Ausschaltung überflüssiger Probleme. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß in *Machs* methodologischen Prinzipien die Elemente einer Weltanschauung enthalten sind, die man als Monismus des Geschehens bezeichnen darf.

Zweifellos ist dieser Monismus weit strenger und konsequenter als alle anderen monistischen Deutungsversuche. Aber auch hier muß die Kritik fragen, ob sich diese Auffassung durchführen läßt. Ist auf dem Standpunkte, der diesseits von Physisch und Psychisch liegt, überhaupt Erfahrung möglich und kann hier von einem Weltbegriff ernstlich die Rede sein? Erfahrung besteht nicht bloß im Erleben der Tatsachen, Erfahrung setzt überall schon Formung und Gliederung derselben voraus. Alle Eindrücke, die von außen kommen, müssen durch die zentralisierte Organisation des Menschen, durch das System C, wie *Avenarius* sagt, gleichsam hindurchgegangen sein, wenn sie zu Erfahrungen werden sollen. Auch das Zusammenwirken der Menschen ist zum Zustandekommen biologisch verwertbarer Erfahrungen unerläßlich. Solche Erfahrungen können aber, wie oben gezeigt wurde, ohne die fundamentale Apperzeption nicht gemacht werden und diese setzt schon den Gegensatz von Ich und Welt voraus. Dieser Gegensatz ist eben ein durchaus ursprünglicher und liegt von Anfang an dem menschlichen Denken und Handeln zugrunde. Scheinbar vermögen wir ihn vielleicht auf Augenblicke zu vergessen, wenn wir uns etwa auf einem hohen Berge befinden und uns ganz der Betrachtung des erhabenen Schauspiels hingeben. Auch im ästhetischen Genießen großer Kunstwerke und in der mystischen Ekstase geht unser Ich im Kunstwerke oder in der Gottheit gleichsam auf. Das sind aber nur vorübergehende Zustände, aus denen unser Ich bald, wie aus einem Traume erwacht, um sich gestaltend und stellungnehmend der Welt gegenüber wieder selbständig zu fühlen. Diese im Wesen des Menschen begründete Zweiheit, die zugleich eine fortwährend sich erneuernde Synthese verlangt, hat *Karl Joël* in seinem hinreißend geschriebenen Werke „Seele und Welt" sehr wirkungsvoll dargestellt.

Mit der Auffassung von *Avenarius* und *Mach* verwandt, aber keineswegs identisch, ist der Monismus, der als Kulturbewegung von *Ernst Häckel* in seinem Buche „Die Welträtsel" inauguriert wurde, und von *Wilhelm Ostwald* in der Form einer energetischen Natur- und Kulturphilosophie mit Kraft und Geschick verfochten wird. *Ostwald* baut seine Weltanschauung auf dem physikalischen Begriff der Energie auf und wendet dieses Denkmittel auch auf das Seelenleben an, indem er von einer „psychischen Energie" spricht. Gegen diese Erweiterung erheben sich nun allerdings wichtige Bedenken, und zwar erstens, weil die Eigenart der seelischen Vorgänge sich der Bearbeitung durch physikalische Begriffe nicht ungezwungen fügt und zweitens, weil der Annahme einer Konstanz der psychischen Energie wichtige historische und psychologische Tatsachen widersprechen. Trotzdem aber muß man sagen, daß *Ostwald* durch seine „energetische Kulturphilosophie" sowie durch seine „monistischen Sonntagspredigten" den Beweis erbracht hat, daß sich wichtige Kulturprobleme von seinem Standpunkte aus sehr lichtvoll und belehrend behandeln lassen. Der von *Ostwald* und dem großen deutschen Monistenbunde verfochtene Monismus ist aber, wie gesagt, mehr eine Kulturbewegung als ein philosophisches System. Die Tendenz des Bundes ist vor allem gegen die herrschenden Kirchen gerichtet und die Hauptarbeit besteht darin, der naturwissenschaftlichen Betrachtung alles Geschehens zum Siege zu verhelfen.

Die monistischen Versuche, das ontologische Problem zu lösen, haben die Denkkraft in hohem Maße gesteigert und uns gelehrt, den Blick aufs Ganze zu richten. Tatsächlich aber scheint es bis jetzt nicht gelungen, die Vielheit der Erscheinungswelt aus einem Grundprinzip heraus als vollkommen gleichartig zu fassen. Selbst wenn man sich auf den formalen Begriff des Geschehens beschränkt und in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit das einigende Band sucht, bleibt, wie oben bemerkt wurde, die Zweiheit bestehen. Deshalb kehrt man in neuester Zeit wieder mehrfach zu der anscheinend wissenschaftlich minderwertigen, tatsächlich aber der wirklichen Erfahrung mehr entsprechenden Auffassung des Dualismus zurück. Mit den damit zusammenhängenden Problemen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

§ 35. Der Dualismus

Schon vor jeder philosophischen Spekulation, noch auf dem Boden der praktischen Weltanschauung ist der Unterschied zwischen Belebtem und Leblosem aufgefallen und bemerkt worden. Das Leblose bleibt ruhig, bis ein äußerer Anstoß es in Bewegung setzt, das Belebte bewegt sich aus eigenem Antrieb und in zweckmäßiger Weise. Dem Belebten muß daher ein Wesen innewohnen, das diese Bewegung hervorruft. Zu einer derartigen Auffassung führt, wie wir aber gesehen haben, bereits die fundamentale Apperzeption. Auf Grund derselben verlegte man das Kraftzentrum, das Bewegende in das Innere des Körpers und machte sich zunächst über die Gestalt und über die

Schicksale dieses von Innen heraus bewegenden Wesens keine Gedanken. Da traten nun im Laufe der Entwicklung zwei wichtige Momente dazu. Die Tatsache des Todes wurde selbstverständlich so gedeutet, daß das innerlich Belebende jetzt aus dem Körper gewichen sei. Dazu kamen nun mannigfache Erfahrungen des Traumlebens. Primitive Menschen betrachten die Träume als wirkliche Erlebnisse und glauben an die Wahrheit dessen, was sie im Traume gesehen haben. Wenn nun ein Häuptling des Stammes gestorben war, so träumten in den darauffolgenden Nächten gewiß viele Stammesgenossen von ihm und erzählten einander, der Verstorbene sei ihnen im Traume erschienen. So bekam das belebende Prinzip oder die Seele Gestalt, man glaubte an ihr Weiterleben, bestärkte sich gegenseitig in diesem Glauben und so wurde der Seelenbegriff zu einer der ältesten und festesten sozialen Verdichtungen, die wir kennen.

Der Mensch besteht also nach dem überall verbreiteten Glauben der primitiven Völker aus zwei verschiedenen Wesen, aus dem sicht- und greifbaren Körper, der den eigentlichen Menschen ausmacht und der Träger seiner Persönlichkeit ist, und aus der körperlosen, ungreifbaren, aber darum doch nicht ganz immateriellen Seele. Diese wird als Hauch, als Schatten vorgestellt. Sie verläßt den Menschen zeitweise im Schlafe und für immer im Tode. Für den Primitiven bedeutet der Körper alles, die Seele wenig oder nichts. Wenn der Kannibale den Feind verzehrt, dann ist er überzeugt, daß er mit dem Fleisch auch die Kraft, den Mut und den Verstand des Erschlagenen sich einverleibt hat. In den homerischen Gedichten sehen wir, wie die Eigenschaften des Menschen am Körper haften, während die Seele ein schattenhaftes Dasein führt, die Trennung vom Leibe beklagt und sich im Hades nach der Oberwelt sehnt.

Dies wird anders, sobald die komplizierteren Formen des sozialen Lebens zu einer höheren Wertung des Geistigen im Menschen führen. Der rohe Seelenglaube der Primitiven, die mythischen Phantasiegebilde *Homers* machen nun ganz anderen Vorstellungen Platz. Die Seele ist das Wertvolle, das Höhere, das Göttliche im Menschen. Ihre Vereinigung mit dem Körper wird als Befleckung aufgefaßt und es entsteht die Sehnsucht und die Hoffnung, daß die Seele, wenn sie aus der Gefangenschaft im Körper befreit ist, zu ihrem göttlichen Urquell zurückkehren wird. Die Seelenwanderung in der indischen und pythagoreischen Religionsphilosophie wird als ein langer Läuterungsprozeß der Seele aufgefaßt, und in der bereits öfter erwähnten Religion der Orphiker bildet das Erlösungsbedürfnis den Grundgedanken und das Grundmotiv. Unter dem Einfluß dieser Strömungen lehrt *Plato* im „Phädon“ die Unsterblichkeit der Seele und sucht sowohl ihr Dasein vor der Geburt als auch ihre Fortdauer nach dem Tode logisch zu beweisen. Jetzt erst wird das Geistige vollkommen immateriell gefaßt und vom Körperlichen scharf geschieden. *Platon* selbst betrachtet nur das Geistige als das Wirkliche und erkennt der Materie kein wahrhaftes Sein zu. Allein der Erfahrungsphilosoph *Aristoteles*, der auch den Sinnendingen die vollkommene Realität zuerkennt, formuliert als

erster einen philosophischen Dualismus. Die Seele ist zwar bei *Aristoteles* nur die Form; die Vollendung (Entelechie) des lebenden Wesens und geht mit dem Körper zugrunde. Aber es gibt außer der Seele noch einen vom Körper verschiedenen Geist, der in ihm wohnt, solange der Körper lebt, dann aber sich von ihm trennt und ein Eigenleben führt.

Körper, Seele und Geist sind aber nicht zwei, sondern drei Prinzipien und diese bei *Aristoteles* vorgebildete Dreiheitslehre, der Trialismus, erhält sich lange Zeit in der christlichen Philosophie. Das Wort aber, das den Geist zum Unterschied von der Seele bezeichnet, ist nicht das von *Aristoteles* gebrauchte (νοῦς Nus), sondern ein Ausdruck, der zuerst etwas Materielles bedeutete. Es ist das griechische Wort Pneuma (lat. Spiritus), das in der stoischen Naturphilosophie eine Rolle spielt. Wörtlich heißt es „Hauch", aber gemeint ist damit eine ganz dünne, alles durchdringende Luftart, etwa dem Äther der modernen Physik vergleichbar. Nach der Lehre der Stoiker ist das ganze Weltall vom Pneuma durchwohnt, aber es entfaltet sich da in verschiedener Reinheit und Feinheit. Das Pneuma ist bei den Stoikern zugleich Urstoff der Welt und höchste göttliche Intelligenz. Im Menschen wirkt es als vernünftige Seele, die alle niederen Triebe zu meistern vermag *). So wird das materiell gedachte Pneuma zum Träger der reinen Geistigkeit und daraus erklärt es sich, daß dieses Wort in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie und später im Neuen Testament der Ausdruck wird für den vollkommen immateriellen, reinen Geist, der nicht, wie die Seele, mit dem Körper verbunden ist. So stellt der Apostel *Paulus* dem „seelischen" (ψυχικός) Menschen, der die Werke des Geistes nicht in sich aufzunehmen vermag, den „geistigen" (πνευματικός) gegenüber, der das Göttliche erkennt (I. Cor. 2, 14, 15). Nach der Lehre der „Gnostiker" **) wird das ganze Menschengeschlecht in Materienmenschen (Hyliker), in Seelenmenschen (Psychiker) und in Geistesmenschen (Pneumatiker) eingeteilt. Nur die letzteren sind des göttlichen Geistes teilhaftig und erheben sich über den Glauben zum Wissen (Gnosis).

Allmählich tritt diese Dreiheitslehre zurück und macht einem ausgesprochenen Dualismus Platz. Schon *Thomas v. Aquino* zog Geist und Seele, die bei *Aristoteles* getrennt waren, in einen Begriff zusammen und seine Auffassung wurde im Jahre 1311 durch das Konzil von Vienne kanonisiert. Eine philosophisch strenge Formulierung hat jedoch der Dualismus erst durch *René Descartes* (1596—1650) erfahren.

---

*) Vgl. darüber *Hans v. Arnim* in dem Sammelwerke „Allgemeine Geschichte der Philosophie" (Kultur der Gegenwart, I, 5, S. 210—250). Es ist dies die weitaus beste Darstellung des Stoizismus, die wir besitzen.

**) Das sind christliche Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts, die vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen fortschreiten wollten und die Lehre der christlichen Religion zu einer philosophischen Weltanschauung weiter zu entwickeln strebten. (*Überweg-Heinze,* Grundriß, 10. Aufl., II, 35 ff.)

Descartes lehrt, daß es zwei voneinander ganz verschiedene Substanzen gibt, die nichts miteinander gemein haben. Es gibt in der Welt ausgedehnte Dinge oder Körper, die mechanisch aufeinander wirken. Ihre Bewegungen und deren Gesetze müssen durch Beobachtung und Rechnung erforscht werden und laufen mechanisch ab, ohne daß dabei zur Erklärung irgendeine Zweckursache verwendet werden darf. Außerdem aber existiert in mir eine denkende Sache, die etwas ganz anderes ist als der Körper. Die Existenz dieser geistigen Substanz ist mir durch mein Selbstbewußtsein unmittelbar gewiß und kann nicht angezweifelt werden. Gott, dessen Wahrhaftigkeit über allen Zweifel erhaben ist, hat mir die Überzeugung von der Existenz der Körper gegeben, und er kann mich nicht täuschen. Nun sind aber diese beiden Substanzen im menschlichen Organismus vereint. Die Erfahrung lehrt, daß körperliche Vorgänge mich zum Denken veranlassen, und daß mein Wille den Körper zu bewegen vermag. Es fragt sich nun, wie die Wechselbeziehung zweier so durchaus verschiedener Substanzen aufeinander zu erklären sei. Dieses Problem der Wirkung des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper ist das zentralste und wichtigste Problem des Dualismus. Um die Lösung desselben haben sich die größten Denker bemüht und der Streit darüber ist immer noch nicht geschlichtet.

Descartes selbst hat dieses Problem in der Weise zu lösen versucht, daß er der Seele einen Sitz im Gehirn (in der Zirbeldrüse) anwies und sie von da aus Wirkungen ausüben und empfangen ließ. Nun erschien aber späteren Denkern die Wechselwirkung zwischen zwei so ungleichartigen Substanzen als eine logische Unmöglichkeit und man suchte den unleugbaren Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem anders zu erklären. Die sogenannten Okkasionalisten *(Geulincx,* 1624—1669, und *Malebranche,* 1638—1715) nahmen an, daß Gott bei jeder Gelegenheit eines physischen Vorganges den entsprechenden geistigen erzeuge und umgekehrt. Die Vorgänge seien also nur Gelegenheitsursachen (occasio = Gelegenheit), welche Gott Anlaß zum Eingreifen geben. An Stelle dieses jedesmaligen Eingreifens der göttlichen Allmacht setzte dann *Leibniz* (1646 bis 1716) eine vorher bestimmte Übereinstimmung oder prästabilierte Harmonie. Wie ein geschickter Uhrmacher zwei Uhren konstruieren könnte, die, ohne miteinander verbunden zu sein, doch genau gleich gehen, so habe Gott in seiner Allmacht die Verfügung getroffen, daß Leib und Seele in immer gleichem harmonischen Zusammenhange stehen, indem jedem Reize die Empfindung, jedem Willensakte die Bewegung folge, ohne daß Leib und Seele aufeinander wirken.

In neuester Zeit hat man zur Erklärung dieser Wechselbeziehungen die Theorie des psycho-physischen Parallelismus aufgestellt. Danach sind die physiologischen Vorgänge in den Nerven und besonders im Gehirn, welche in letzter Linie die psychischen Vorgänge bedingen, psycho-physische Prozesse. Es findet nur ein Vorgang statt, aber er bietet der Betrachtung zwei Seiten. Von außen ist er physischer Natur und steht mitten in der

Kausalreihe des Naturgeschehens, von innen aber ist dieser Vorgang ein psychischer, er ist Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl oder Willensakt.

Der psycho-physische Parallelismus ist nur eine scheinbare, aber keine wirkliche Lösung des Problems, das in der täglich erlebten Tatsache der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Phänomenen enthalten ist. Wenn man von einer „Innenseite" spricht, so ist dies nur ein täuschendes Bild. Nicht deshalb, weil die psychischen Phänomene sich im Innern des Organismus abzuspielen scheinen, heißen sie innere Vorgänge, denn sonst müßten ja auch die rein physiologischen Prozesse, wie die Verdauung, die Aufsaugung, der Blutkreislauf, die sich alle im Innern des Körpers vollziehen, darunter verstanden sein. Die „Innenseite" des psycho-physischen Prozesses ist somit nur das Psychische selbst als Bewußtseinsvorgang. Wird nun der Bewußtseinsvorgang zusammen mit den ihm zugeordneten Vorgängen im Gehirn als ein einheitlicher Vorgang aufgefaßt, so läuft das immer auf eine materialistische Deutung hinaus. Man muß dann sagen: Sobald die physiologischen Vorgänge einen gewissen Grad der Kompliziertheit erreichen, gesellen sich psychische Erlebnisse dazu. Diese sind aber dann nur Funktionen des physiologischen Prozesses. Der einheitliche Vorgang ist ein materieller, und das Psychische ist, wie *Ribot* es ausdrückt, nur eine Zutat (surajouté), die für das Wesen des Prozesses eigentlich belanglos ist. Dadurch aber wird der psycho-physische Parallelismus zum reinen Materialismus und alle Argumente, die gegen diesen vorgebracht wurden, gelten auch hier. Stellt man sich aber auf den Standpunkt *Machs,* der das Physische und das Psychische als verschiedene Klassen von Vorgängen auffaßt, zwischen denen funktionale Abhängigkeitsbeziehungen bestehen, so ist damit allerdings für die Psychologie ebenso wie für die Naturwissenschaft die Schwierigkeit des Problems methodologisch überwunden. Die Wissenschaft hat dann die Aufgabe, diese funktionalen Beziehungen immer genauer zu erforschen und braucht nicht zu fragen, ob hier wirkliche Verursachung vorliegt. Das philosophische Problem ist damit aber weder gelöst, noch aus der Welt geschafft. Für unseren Erkenntnisdrang bleibt immer noch das unausrottbare Verlangen bestehen, das innere Band zu schauen, das den Leib mit der Seele und die Seele mit dem Leibe verbindet.

Das erreichen wir am sichersten, wenn wir uns aufrichtig und rückhaltlos zum Dualismus bekennen und vor der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem nicht zurückscheuen. Tatsächlich erleben wir ja diese Wechselwirkung täglich und stündlich. Wenn wir auf Grund eines Willensentschlusses eine Bewegung ausführen, so fühlen wir gleichsam, wie Ursache und Wirkung ineinander übergehen. Es ist diese Verbindung, wie *Jodl* einmal sagt, das Urbild aller Kausalität. Indem wir aber dabei an unsere oben gegebene Erklärung von der Entstehung der Urteilsfunktion erinnern, können wir noch mehr sagen. Diese Verbindung von Wille und Bewegung ist die einzige kausale Verknüpfung, die wir in ihrem Verlaufe erleben. Sie ist aber zugleich infolge der durch sie ge-

schaffenen fundamentalen Apperzeption die Quelle alles unseres Urteilens und damit alles unseres Begreifens.

Es hat nun keinen rechten Sinn, eine solche Urtatsache als unbegreiflich zu bezeichnen. Unbegreiflich erscheint sie nur, wenn man die kausale Beziehung vom einseitigen, rein naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet und jede Wechselbeziehung dem Prinzip der Erhaltung der Energie unterwirft. Dieses Prinzip hat sich, insbesondere seitdem durch *Robert Mayer,* durch *Joule, Helmholtz, Mach* und in neuester Zeit durch *Ostwald* seine wahre Bedeutung erkannt wurde, für alles physikalisch-chemische Geschehen aufs glänzendste bewährt. Man wird deshalb gewiß methodologisch richtig verfahren, wenn man an diesem bewährten Grundsatz auch neu hervorkommenden Energieformen gegenüber, wie man sie z. B. an den radio-aktiven Substanzen beobachtet, so lange festhält, als dies nur irgend möglich ist. Die Erhaltung und Umsetzung der Energie ist aber durchaus nicht die einzige Betätigungsweise der Kausalität. Wir bemerken innerhalb des Gebietes der psychischen Phänomene, also im Reiche des Geistes kausale Beziehungen, bei denen von einer Konstanz der Energie keine Rede sein kann. Schon die geistige Entwicklung jedes einzelnen Menschen zeigt eine Steigerung der seelischen Leistungsfähigkeit.Weit großartiger aber und viel deutlicher tritt uns diese Steigerung entgegen, wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ins Auge fassen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hat die geistige Leistungsfähigkeit der Menschheit in einem Maße gesteigert, von dem man sich gar keine Vorstellung machen kann. Spielend operieren wir heute mit Begriffen, die zu bilden und auszudrücken einem *Aristoteles* die größte Anstrengung gekostet hat. Für das Verständnis der geistigen Entwicklung ist das Prinzip von der Erhaltung der Energie kein geeignetes Denkmittel. Viel tauglicher scheint uns vielmehr auf geistigem Gebiete das von *Wundt* aufgestellte Prinzip des Wachstumsgeistiger Energie zu sein (*Wundt,* Ethik, 4. Aufl., III, 41). In der physischen Welt ist die Kausalität eine geschlossene und beruht auf dem Grundsatze der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung. In der Welt des Geistes und der Geister ist zwar jedes Geschehen durch die vorangegangenen Ereignisse verursacht, aber die Wirkungen gehen weit über das Vorangegangene hinaus. Die physischen Vorgänge lösen geistige Vorgänge aus, aber diese erfahren dann dadurch, daß viele Menschen davon beeinflußt werden, eine Vermannigfaltung und Vervielfältigung, die sich ins Unermeßliche steigert. Kausalität ist also nicht nur da anzutreffen, wo das Gesetz der Erhaltung der Energie Geltung hat. Auch die tatsächlich vorhandenen Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen, Beziehungen, die täglich und stündlich erlebt werden, können gar nicht anders gedeutet werden, als durch gegenseitige Beeinflussung und Verursachung. Diese Deutung verstößt keineswegs, wie oft behauptet wird, gegen irgendein wissenschaftliches Denkgesetz. Es liegt keineswegs im Begriff der Ursache, daß die Wirkung ihr äquivalent oder auch nur mit ihr gleichartig sei. Selbst in der physischen Welt sind die sogenannten „auslösenden" Ursachen durchaus nicht den aus-

gelösten Wirkungen äquivalent. Alle psychischen Vorgänge aber sind selbst eine Art von Auslösungen und üben wiederum auslösende Wirkungen aus. Der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem widerspricht also keineswegs irgendeiner wissenschaftlich festgestellten Tatsache. Er bleibt vielmehr die einzige wirklich einwandfreie Erklärung unserer häufigsten und alltäglichsten Erlebnisse, die keinem der in diesen Erlebnissen wirksamen Bestandteile Gewalt antut.

Es gibt demnach in der Welt physische Vorgänge, das ist solche, die sinnlich wahrnehmbar sind oder es werden können, und die zugleich an einen substantiellen Träger gebunden erscheinen. Es gibt ferner psychische Vorgänge, die niemals sinnlich wahrnehmbar werden können, und die, an sich betrachtet, zur Annahme eines substantiellen Trägers keinen Anlaß geben. Ihre Vereinigung im menschlichen Organismus beruht auf Wechselwirkung, welche an sich gar nichts Unbegreifliches hat.

Diese Auffassung bleibt wissenschaftlich möglich, und so verdient der Dualismus auch heute noch als berechtigte Weltanschauung zu gelten.

Neben dem Dualismus haben amerikanische Denker der jüngsten Zeit auch den ganz ursprünglichen P l u r a l i s m u s wieder zur Geltung gebracht. Es ist dies eine vollkommen bewußte, aber viel radikalere Rückkehr zum Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes. Diese Richtung hängt mit dem Pragmatismus zusammen und wird auch von dem energischesten Vertreter des Pragmatismus, von *William James,* verteidigt. Der Einheitstrieb des Menschen soll nur nach vorwärts und gar nicht nach rückwärts gerichtet sein. Die Welt ist ursprünglich durchaus keine Einheit, die menschliche Arbeit soll vielmehr eine einheitliche Organisation erst herbeiführen. Die Philosophie hat es bei diesen Denkern gar nicht mit dem Universum, sondern nur mit der Erde und den auf ihr wohnenden Menschen zu tun. Der Pluralismus ist einerseits radikaler Empirismus, anderseits energischer A k t i v i s m u s. Während nun diese letztere, vorwärts treibende, zur Tätigkeit spornende Tendenz sehr segensreich werden kann, wird in der theoretischen Grundlegung die bisher von der Wissenschaft erreichte Vereinheitlichung doch zu sehr vernachlässigt. Die physikalisch-chemischen Vorgänge haben soviel Gemeinsames, daß ihre Zusammenfassung in einen Begriff gerechtfertigt und geboten ist. Ebenso zeigen alle psychischen Phänomene das gemeinsame Merkmal des Unsinnlichen und des Ereignisartigen. Wenn man diesen beiden Gruppen ihre Selbständigkeit beläßt, hat man der wirklichen Erfahrung hinlänglich Rechnung getragen.

§ 36. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt

Der Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem, von Körper und Geist, der sich schon der naiven Auffassung aufdrängt, und den die Philosophie entweder anerkennt (Dualismus) oder zu überbrücken sucht (Monismus), ist durch die Betrachtung des M e n s c h e n nahe

gebracht. Früher jedoch als der Mensch war die Welt, die ihn umgibt, Gegenstand der philosophischen Spekulation.

Der früh bemerkte Zusammenhang der Weltereignisse, die gesetzliche Regelmäßigkeit, die schon der Lauf der Jahreszeiten aufweist, verlangten eine Erklärung. Die Frage nach der wahren Natur des Weltalls, nach seinem Ursprung, seiner Entwicklung und seinem eventuellen Untergang bildet den Inhalt des kosmologischen Problems, mit dessen Lösung sich die Naturphilosophie beschäftigt, welche ein Teil der Metaphysik ist.

Die ersten griechischen Philosophen glaubten den Zusammenhang und die Gesetzlichkeit des Weltgeschehens am einfachsten durch die Annahme eines einzigen Grundstoffes zu erklären, aus dem alles entstanden sei. Das Wasser, die Luft, das Feuer wurden von verschiedenen Denkern als solche Urstoffe angenommen. *Empedokles* stellte dann die bekannten vier Elemente auf (Wasser, Feuer, Luft und Erde), während *Leukippos* und sein Schüler *Demokrit* die Atomistik begründeten, wonach die Welt aus qualitativ gleichen, nur durch Gestalt und Größe unterschiedenen, kleinen Körperchen besteht, die selbst unteilbar sind (atomon = Unteilbares) und durch ihre Gruppierung die verschiedenen Körper entstehen lassen.

Diese Theorie wurde in der neueren Zeit durch verfeinerte Denkmittel und Denkmethoden weiter ausgebildet und bildet noch heute bei einem großen Teile der Physiker die Grundlage der mechanischen Auffassung der Welt. Durch die genauere Erforschung der Bewegungsgesetze sowie durch die Erkenntnis der chemischen Eigenschaften der Körper ist diese Lehre heute eine ungleich kompliziertere und auch inhaltlich verschiedene gegenüber der *Leukipps* und *Demokrits,* allein der Grundgedanke ist derselbe geblieben.

Diese mechanische Auffassung befriedigte aber nicht allgemein und nicht auf die Dauer. Die auffallende Zweckmäßigkeit so vieler Naturvorgänge zeitigte bald den Gedanken an eine baumeisterliche Intelligenz, die alles planmäßig angeordnet habe. *Anaxagoras* ist der erste Philosoph, der eine solche Intelligenz zum Zwecke der Welterklärung annimmt. Sein Nus (νοῦς) oder Geist bringt Ordnung in das chaotische Weltall. Von da ab ist das kosmologische Problem eng verknüpft mit der Frage nach dem geistigen Urheber und Lenker des Weltalls. Der Gottesbegriff, der durch die religiösen Vorstellungen vorgebildet war, tritt nun in den Bereich der philosophischen Spekulation und schafft das theologische Problem, mit dem sich ein anderer Teil der Metaphysik, die Religionsphilosophie, beschäftigt.

Der Gottesbegriff hat jedoch in der Philosophie nicht nur eine metaphysische und erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische Bedeutung. Bald wird mehr die eine, bald wieder die andere Seite dieses Begriffes betont, mehrfach aber fließen beide zusammen.

Jeder Lösungsversuch des kosmologischen Problems muß heute zum Gottesbegriff Stellung nehmen, sei es auch nur in der Leugnung desselben. Ganz außer acht lassen darf man ihn nicht mehr, da der-

selbe infolge einer jahrtausendelangen Entwicklung zum ständigen Inventar unserer philosophischen Begriffe gehört.

Das kosmologisch-theologische Problem hat zunächst zwei entgegengesetzte Lösungsversuche hervorgebracht, die man kurz Mechanismus und Teleologie nennt.

Die mechanische Auffassung betrachtet das Weltgeschehen als Ausfluß von Kräften, die der Materie selbst innewohnen. Durch Anziehung und Abstoßung in den verschiedensten Formen, durch Schwere und Fliehkraft werden die Körper in ihrer Zusammensetzung und in ihren Bahnen erhalten. Auch die so überaus wichtigen chemischen Prozesse lassen sich in diese Anschauung einfügen, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle qualitativen Unterschiede auf quantitative zu reduzieren. Denn die chemischen Eigenschaften wohnen ja gleichfalls den Stoffen inne und sind nicht von außen in sie hineingebracht.

Die mechanische Auffassung liegt der antiken Physik fast ausschließlich zugrunde und wird in neuerer Zeit namentlich von materialistischer Seite energisch verfochten. Auch die Vorgänge in den lebenden Organismen sucht man auf Mechanik und Chemie zurückzuführen und lehnt die Annahme einer besonderen Lebenskraft ab.

Der Gottesbegriff ist mit der mechanischen Auffassung vereinbar und ist auch häufig mit ihr verbunden worden. Gott ist hier der Ordner *(Anaxagoras)* oder erste Beweger *(Aristoteles)* der vor ihm schon vorhandenen Materie. Selbst der Begriff Gottes als Weltschöpfer ließe sich mit einer mechanischen Naturauffassung verbinden, wenn man Gott als Urheber der mechanischen Naturgesetze denkt, der die einmal gegebenen Gesetze nicht ändert.

Die mechanische Auffassung bemüht sich namentlich in neuerer Zeit, den Zweckbegriff ganz aus der Naturerklärung zu eliminieren, und steht eben dadurch im Gegensatz zu der teleologischen Auffassung.

Die Teleologie ist nämlich diejenige Denkrichtung, welche, die Zweckmäßigkeit der Weltereignisse und namentlich der einzelnen Organe des Körpers betonend, die Annahme macht, die Welt sei von einer höheren Intelligenz nach bestimmten Plänen und Zwecken eingerichtet worden. *Platon* macht dem *Anaxagoras* den Vorwurf, daß sein Nus nur eine ordnende Tätigkeit entfaltet, über den Zweck der einzelnen Einrichtungen aber keine Rechenschaft gebe. Die teleologische Auffassung findet in Gott den Schöpfer und den Lenker der Welt.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Anschauung in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testamentes und von da aus ist sie in die monotheistischen Religionen des Abendlandes eingedrungen, so daß sie den Kern der wichtigsten Religionssysteme bildet. Eben deshalb ist uns diese Auffassung von Kindheit an vertraut und geläufig.

Diese Form der Teleologie setzt einen persönlichen, außerweltlichen Gott voraus und kann deshalb, weil sie da-

mit über die Erfahrung hinausgeht, auch transzendente Teleologie genannt werden.

In neuerer Zeit hat sich daneben eine andere Form der Teleologie herausgebildet, welche die Zweckmäßigkeit als eine den Dingen, namentlich den Organismen selbst innewohnende Tendenz auffaßt. Diese immanente Teleologie ist die Auffassung der sogenannten Entwicklungslehre.

Dabei kommt allerdings vorwiegend die organische Natur in Betracht. Man nimmt an, daß allen Organismen der Trieb nach Selbsterhaltung und Arterhaltung innewohne. Infolge dieses Triebes entwickeln sich die Organismen entsprechend den Lebensbedingungen und passen sich diesen im Kampfe ums Dasein immer besser an.

Diese von *Lamarck* begründete und von Goethe vielfach vertretene Anschauung ist, von *Herbert Spencer* (1856) zum erstenmal philosophisch formuliert, durch *Darwin* (Entstehung der Arten, 1859) Gemeingut der Gebildeten geworden. *Darwin* erweiterte sie durch die jetzt vielfach bestrittene Hypothese, daß die Organismen ihre im Kampf ums Dasein erworbenen Eigenschaften durch natürliche Auslese oder Zuchtwahl vererben und so die Anpassungsfähigkeit ins Ungemessene steigern können. Das Überleben der am meisten Angepaßten (the survival of the fittest) und die natürliche Auslese bilden den Kern des sogenannten Darwinismus, der aber nicht identisch ist mit dem Gedanken der Entwicklung überhaupt. Wenn also in neuerer Zeit manches von den speziellen Lehren *Darwins* sich als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen hat, so bleibt doch der von ihm so energisch und so machtvoll vertretene Grundgedanke von bleibendem Werte.

Die hier gelehrte immanente Teleologie ist auch für die Erforschung des Seelenlebens und für die gesamten Geisteswissenschaften von großer Bedeutung.

Auch mit der immanenten Teleologie läßt sich, wie schon das Beispiel von *Darwin* selbst lehrt, der Gottesbegriff vereinigen. Man muß dann nur annehmen, daß Gott die einfachsten Lebewesen, etwa das Protoplasma, geschaffen und daß sich nach den von ihm vorher bestimmten Entwicklungsgesetzen daraus die Mannigfaltigkeit der Organismen allmählich herausgebildet habe.

Die Auffassung Gottes als einer außerweltlichen Intelligenz, die mit unendlicher Denk- und Willenskraft begabt ist, nennt man anthropomorphischen Theismus. Anthropomorphisch muß jeder Theismus bleiben, weil wir eine Intelligenz nur nach Analogie der menschlichen zu denken vermögen. Wir können unsere Seelenkräfte ins Unendliche gesteigert denken, aber es bleiben immer menschliche Kräfte. Der Theismus ist in roher Form die Auffassung aller Naturvölker, in geläuterter — nur letztere pflegt mit diesem Namen bezeichnet zu werden — die Anschauung der herrschenden monotheistischen Religionssysteme.

Davon verschieden ist der Pantheismus, wonach Gott und Welt nicht verschieden, sondern Eines sind. Das Göttliche durchdringt das gesamte Weltall, ist überall vorhanden, aber nicht getrennt von den Dingen, sondern ihnen immanent. Anklänge an

den Pantheismus finden sich schon bei *Xenophanes*. Pantheistisch ist ferner in gewissem Sinne die Weltanschauung der Stoiker, welche auch in dieser Richtung mächtig auf die Philosophie der Neuzeit eingewirkt haben. *Giordano Bruno* tritt mit feuriger Begeisterung dafür ein, daß die ganze Welt vom Hauch des Göttlichen durchdrungen ist. Am klarsten und am konsequentesten ist aber der Pantheismus zu Ende gedacht und dargestellt von *Baruch Spinoza*. Für *Spinoza* gibt es, wie wir oben gehört haben, nur eine Substanz, nämlich Gott. Diese Substanz hat zwei Betätigungsarten oder Attribute, Denken und Ausdehnung. Jedes Ding ist ein Modus der einzigen Substanz und nimmt so teil an ihrer Göttlichkeit. Das Ziel der Weisheit ist die freudige Hingabe an das All, von dem wir ein Teil sind, und diese Hingabe ist es, welche *Spinoza* Gottesliebe nennt. Diese großartige Weltanschauung hat besonders mächtig auf *Goethe* gewirkt, der ihr schon in seiner Jugend in Fausts Religionsgespräch mit Gretchen und später als gereifter Genius wiederholt poetischen Ausdruck gegeben hat:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Neben dem Pantheismus bildete sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in England eine besondere Auffassung des Gottesbegriffes aus, für welche die Bezeichnung Deismus gewählt wurde. Die Vertreter dieser Auffassung (*Cherbury* † 1648, *Toland* † 1722, *Collins* † 1729) nehmen für die Vernunft das Recht in Anspruch, auch in den Fragen der Religion mitzusprechen, und lehnen sich gegen vernunftwidrige Dogmen und gegen überkommene Autorität auf. Sie nennen sich deshalb mit Vorliebe Freidenker. Sie treten ein für eine natürliche Religion, was nach ihrer Meinung so viel ist als Vernunftreligion. Gott ist für sie der Schöpfer und Lenker der Welt, hauptsächlich aber sehen sie in ihm die Quelle des Sittengesetzes. Ein solcher Gottesbegriff kann aus der Vernunft abgeleitet werden und es bedarf keiner Offenbarung und keiner Wunder, um an ihn zu glauben. Der Wert der Religion liegt in der moralischen Gesinnung, die durch sie hervorgebracht wird. „Glaube an Gott und tue deine Pflicht", lautet die Devise des Deismus.

Das Bedürfnis, den in der religiösen Tradition gegebenen Gottesbegriff philosophisch zu bearbeiten, hat sich im Mittelalter besonders stark fühlbar gemacht. Zunächst suchte man das Dasein Gottes aus seinem Begriffe, aus der Zweckmäßigkeit der Welt und aus anderen Argumenten logisch zu beweisen. Schon von manchen Scholastikern (z. B. *Duns Scotus*, 1265—1308) wurde jedoch die logische Unhaltbarkeit dieser Beweise erkannt und das Dasein Gottes zu den geoffenbarten, das heißt mittels der Vernunft nicht zu begründenden Wahrheiten gerechnet (s. oben S. 6). Auch in der neueren Philosophie hat man sich viel mit solchen Beweisen abgegeben, bis *Kant* das Dasein Gottes zwar als unbeweisbar, wohl aber als eine Forderung der prak-

tischen Vernunft, das heißt des Sittengesetzes, hinstellte. Seitdem schreibt man dem Gottesbegriffe vorwiegend ethische Bedeutung zu.

Unserer Ansicht nach ist jedoch der Gottesbegriff nicht so sehr für die Begründung des Sittengesetzes, als vielmehr für unsere theoretische Weltanschauung von Bedeutung. Wir verweisen, um das deutlich zu machen, wieder auf die Urteilsfunktion, als auf die fundamentale Apperzeption. Wenn wir jeden uns in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt nur dadurch zu unserem geistigen Eigentum machen können, daß wir ihn in die unserem Organismus gemäße Form umgießen, und ihn als ein Kraftzentrum und dessen Kraftäußerung aufzufassen nicht umhin können, wenn sich uns ferner diese Form in jahrtausendelanger Denkarbeit bewährt und erprobt hat und wir mit ihrer Hilfe die Welt geistig erobert haben, dann liegt der Gedanke gewiß nahe, diese Form einmal auf das Weltganze anzuwenden. Sowie wir dies aber versuchen, dann erscheint uns dieses Ganze als das Werk eines mächtigen, unendlichen Willens, dessen Kraftäußerung eine konstante ist. Erst dadurch aber erhält unser Weltbild den wünschenswerten Abschluß. Dieser mächtige Wille ist der Urgrund für Materie und Geist, die Naturgesetze sind seine Gesetze, er hat sie gegeben, wie der Psalmist sagt, und er selbst bricht sie nicht.

So gelangen wir durch Anwendung der an der Erfahrung bewährten Urteilsfunktion auf das Weltganze, zu einer unseren Erkenntnistrieb befriedigenden Weltanschauung, in der auch der Gottesbegriff seine Stelle findet.

Literatur

Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 1866, 9. Aufl. 1914/15.

Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bände 1899 und 1900.

Lotze, Mikrokosmus. 3 Bände 1856—1864, 5. Aufl. 1896 ff.

— — System der Philosophie. 2. Teil: Metaphysik. 1879, 2. Aufl. 1884. Jetzt wieder abgedruckt in der „Philosophischen Bibliothek“ (Leipzig, Meiner).

W. Wundt, System der Philosophie. 1889, 4. Aufl. 1919.

G. Th. Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2. Aufl. 1864.

— — — Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 3 Bände. 1851, I. Band, 5. Aufl. 1921, II. Band, 4. Aufl. 1920.

— — — Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879. 2. Aufl. 1904.

Ed. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869, 11. Aufl. 1904.

G. Heymans, Einführung in die Metaphysik. 2. Aufl. 1911.

Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bände 1888—1891, 2. Aufl. 1909.

— — Der menschliche Weltbegriff. 1891, 3. Aufl. 1912.

— — Der Gegenstand der Psychologie. Drei Aufsätze in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894 und 1895. Jetzt als Anhang in der 3. Aufl. von „Der menschliche Weltbegriff“. (Aus diesen Aufsätzen lernt man den Grundgedanken des Avenariusschen Monismus am besten kennen.)

Joseph Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände, 1900 und 1905.

— — Das Weltproblem. 2. Aufl. 1912.

Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. Insbesondere die 3. bis 8. Aufl. 1902—1919.
— — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 4. Aufl. 1920.
— — Die Prinzipien der Wärmelehre. 1896, S. 362—461. (3. Aufl. 1919.)
— — Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. 4. Aufl. 1910. Vorträge XII bis XV (X—XIII der 1. und 2. Aufl.).
W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902, 3. Aufl. 1905.
M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
Rudolf Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. 1888.
— — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907.
— — Geistige Strömungen der Gegenwart. 5. Aufl. 1916.
Josiah Royce, The world and the individual. 2 Bände, 1902. (Enthält ein wohldurchdachtes System einer idealistischen Metaphysik.)
Henri Bergson. (Die oben zitierten Werke enthalten eine tiefgründige Metaphysik.)
Ludwig Busse, Geist und Körper. 1903. 2. Aufl. 1913. (Kraftvolle Verteidigung des Dualismus und der Wechselwirkung.)
Friedrich Klimke S. J., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. 1911. (Ausführliche und gründliche Darstellung und Kritik der verschiedenen Formen des Monismus.)
Karl Joel, Seele und Welt, Versuch einer organischen Auffassung. 1912. (Stellt den Begriff des Lebens in den Mittelpunkt und zeigt, daß Physisches und Psychisches dabei zusammenwirken müssen. Geistvolle und sehr lebendige Darstellung.)
C. Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie. 1913.
Weltanschauung, Philosophie und Religion; herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. 1911. (Ein Sammelwerk.)
Carl Jellinek, Das Weltengeheimnis. 1921.

Fünfter Abschnitt

Wege und Ziele der Ästhetik

§ 37. Begriff und Aufgabe der Ästhetik

Das ästhetische Verhalten des Menschen ist ein eigenartiger Seelenzustand, der im Laufe der Kulturentwicklung sich vielfach differenziert und kompliziert hat. Das Charakteristische dieses Seelenzustandes besteht darin, daß Objekte und Vorgänge der Umgebung, mögen es nun Naturdinge oder Kunstwerke sein, in uns durch ihre bloße Betrachtung Lust- und Unlustgefühle entstehen lassen, die nicht unmittelbar Anlaß zu heftigen Begehrungen geben. *Kant,* der dieses Merkmal der ästhetischen Gefühle zuerst erkannte, hat deshalb von einem „uninteressierten Wohlgefallen" gesprochen.

Die ästhetischen Gefühle veranlassen uns aber fast immer zu Urteilen über die ästhetischen Objekte. Die Prädikate dieser Urteile wie: schön, reizvoll, interessant, oder häßlich, reizlos, langweilig, gelten uns dabei für Eigenschaften der betrachteten Kunstwerke, die denselben objektiv zukommen. Für diese Urteile nehmen wir mitunter Allgemeingültigkeit in Anspruch und verteidigen unsere Meinung oft sehr lebhaft gegenüber anderen Ansichten.

Da nun das ästhetische Verhalten im Leben des Einzelnen, sowie auch in der Kulturentwicklung der Menschheit eine große Rolle spielt, da ferner das ästhetische Verhalten auf neue Seiten der menschlichen Seele und des menschlichen Tuns aufmerksam macht, so muß die Forschung sich mit diesem Gegenstand beschäftigen. Es müssen die subjektiven und die objektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens untersucht werden, und darin besteht eben die Aufgabe der Ästhetik.

Die subjektiven Bedingungen fallen ganz in das Gebiet der Psychologie. Mit psychologischen Untersuchungen hat sich die Ästhetik in den letzten Dezennien vorzugsweise beschäftigt, und wir verdanken diesen Forschungen eine nicht unerhebliche Vermehrung unserer Einsicht in das Wesen des ästhetischen Verhaltens.

Wir wissen heute besser als etwa vor 30 Jahren, was wir erleben, wenn wir durch die Betrachtung eines Gemäldes, durch das Anhören einer Symphonie, durch die Lektüre einer Dichtung angeregt und freudig gestimmt sind. Die psychologische Ästhetik untersucht einer-

seits das ästhetische Genießen, anderseits das künstlerische Schaffen gewissermaßen von der Innenseite.

In bezug auf die objektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens ist die Forschung noch keineswegs zu einer Einigung über die Ziele und noch weniger über die Wege der Untersuchung gelangt. Philosophische Spekulationen über das Wesen des Schönen und über seine kosmische Bedeutung, wie sie von *Platon* und *Plotin* im Altertum, von *Schelling*, *Hegel* und *Schopenhauer* in der Neuzeit angestellt wurden, haben ihre Wirkung auf die Geister noch nicht ganz verloren. Wichtiger jedoch sind historische Untersuchungen über die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Künste und kulturgeschichtliche Forschungen über die Verbreitung und Bereicherung des ästhetischen Verhaltens, über die allmähliche Erziehung zum Bedürfnis nach Kunst und über die immer allgemeiner werdende Fähigkeit, auch die Natur vom ästhetischen Standpunkte zu betrachten. Die subjektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens sind psychologisch, die objektiven historisch und soziologisch zu untersuchen. Vielleicht ist es dann, wenn hier positive Ergebnisse vorliegen, dem weiterschauenden Geiste möglich, im Universum selbst Keime des Ästhetischen zu entdecken und damit zu einer Philosophie des Schönen und der Kunst vorzudringen.

Die Grundlage alles ästhetischen Verhaltens darf man dabei aber nie aus dem Auge verlieren. Diese besteht, wie gesagt, darin, daß wir reine, von heftigen Begehrungen freie Gefühle erleben. Die Tatsache des ästhetischen Verhaltens ist also zugleich ein Beweis dafür, daß das Fühlen eine eigenartige Grundfunktion des Bewußtseins ist, die sich einerseits vom Vorstellen und Denken und anderseits vom Begehren und Wollen unterscheidet. Da dieses reine Fühlen nur im ästhetischen Verhalten zur vollen Entfaltung gelangt, so kann nur die Ästhetik über das Wesen und über die Rolle des reinen Fühlens die letzten Aufschlüsse geben. Man kann deshalb die Ästhetik am kürzesten und am treffendsten mit *Heinrich von Stein* definieren als die Philosophie des Fühlens.

Durch diese Begriffsbestimmung ist die Stellung der Ästhetik im System der Philosophie charakterisiert und zugleich auch ein reiches Feld für psychologische, historische und soziologische Untersuchungen eröffnet. Die erste und wichtigste Aufgabe ist die psychologische Untersuchung des ästhetischen Genießens. Wir müssen uns zu klarem Bewußtsein bringen, was wir bei Betrachtung von Kunst und Natur im ästhetischen Verhalten tatsächlich erleben. Wir müssen im besonderen die ästhetische Freude von anderen Lustgefühlen unterscheiden und den Grund dieser Unterscheidung kennen zu lernen streben. Wir müssen ferner den Versuch wagen, uns in die Seele des schaffenden Künstlers zu versenken, um die Vorstellungen und Motive kennen zu lernen, die ihn beherrschen und bewegen. Alle diese Untersuchungen dürfen sich nicht ganz auf das einzelne Individuum beschränken. Der soziale Faktor spielt im ästhetischen Verhalten eine weit größere Rolle, als man meint. Wir sind in unserem eigenen ästhetischen Verhalten vielfach von der Mode und von anderen Zeitströmungen beeinflußt, und auch der schaffende Künstler hat bei seiner

Arbeit vielleicht mehr, als er sich selbst und anderen eingestehen will, das Publikum im Auge, für welches sein Werk bestimmt ist. Die soziologische Bedeutung der Kunst, die schon *Plato* und *Aristoteles* erkannt haben, wird immer genauer erforscht werden müssen. Von da aus ergeben sich Zusammenhänge zwischen Ästhetik und Ethik und auf diesem Wege kann man auch zu Normen gelangen, die, ohne das Genie des Künstlers oder das ästhetische Recht des individuellen Geschmackes irgendwie einzuschränken, doch eine Skala objektiver ästhetischer Werte aufzustellen vermögen.

Die Ästhetik ist somit Philosophie des Fühlens und ihre Aufgabe besteht darin, die psychologischen, die soziologischen, die historischen und schließlich die kosmischen und metaphysischen Bedingungen des ästhetischen Verhaltens zu untersuchen.

§ 38. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik

Das Wort Ästhetik im Sinne einer Philosophie des Schönen wird zum erstenmal von *Baumgarten* (1714—1762) gebraucht, der durch seine 1750—1758 erschienene Ästhetik eine Lücke in dem *Wolff*schen System der Philosophie auszufüllen suchte und damit die Ästhetik als selbständige philosophische Disziplin geschaffen hat.

Das Wort selbst (vom griechischen aisthánesthai = wahrnehmen) heißt eigentlich Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in dieser Bedeutung gebraucht es noch *Kant,* der einen Teil seiner Kritik der reinen Vernunft, eben die Lehre von der Sinnlichkeit, die transzendentale Ästhetik genannt hat. Bei *Baumgarten* ist die wörtliche Bedeutung noch insofern wirksam, als dort die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis bezeichnet wird. *Kant* hat den von *Baumgarten* eingeführten Ausdruck in seiner „Kritik der Urteilskraft" bereits in dem heute üblichen Sinne verwendet, so daß das Wort „Ästhetik" bei ihm zwei ganz verschiedene Bedeutungen hat. In seiner Erkenntnislehre heißt Ästhetik die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in seinem Werke über die Urteilskraft wird damit die Lehre vom Wohlgefallen am Schönen bezeichnet.

Wieder in anderem, etwas erweitertem Sinne wird das Wort von *Herbart* (1776—1841) verwendet, der darunter die praktische Philosophie überhaupt versteht, also alles, was Werturteile betrifft, und der so die Lehre vom Sittlichen und die Lehre vom Schönen unter dem Namen Ästhetik zusammenfaßt. Diese Schwankungen im Wortgebrauche haben aber jetzt aufgehört und man versteht heute unter Ästhetik allgemein die Philosophie des Schönen und der Kunst.

Während also der Name der Ästhetik erst in der neueren Zeit entstand, hat ihr Gegenstand, das Schöne und die Kunst, schon ziemlich frühe die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. *Platon* hat den Begriff des Schönen in einem eigenen Dialoge (Hippias major) erörtert und auch sonst viel von der Idee des Schönen gehandelt, die er in engen Zusammenhang mit der Liebe gebracht hat. *Aristoteles* hat in seiner berühmten Poetik eine Theorie der Dichtkunst, insbesondere

der Tragödie, entworfen und *Horaz* mit mehrfacher Benützung des *Aristoteles* seine Epistel über die Dichtkunst verfaßt. Der Neuplatoniker *Plotin* hat zwei tief angelegte philosophische Abhandlungen über das Schöne hinterlassen, die heute noch ernste Beachtung verdienen. Gelegentliche Beiträge zur Ästhetik finden sich in der scholastischen Philosophie, aber erst das achtzehnte Jahrhundert hat mit der reichen Entwicklung des Gefühlslebens auch die wissenschaftliche Erforschung des Schönheitssinnes gezeitigt.

Der Engländer *Shaftesbury* (1671—1713) hat durch seine ästhetische Moralphilosophie, die Schotten *Home* (1696—1782) und *Burke* (1728—1797) haben durch ihre psychologische Ästhetik sehr viel zur Kenntnis der betreffenden Seelenvorgänge beigetragen und auf die deutschen Denker und Dichter mächtig eingewirkt. Unter den französischen Ästhetikern des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hat besonders *Dubos* in seinen „Réflexions critiques" (1719) wertvolle Gedanken ausgesprochen, die erst in neuester Zeit die ihnen gebührende Würdigung erfuhren. *Dubos* findet, daß das ästhetische Genießen deshalb lustvoll ist, weil es den Geist angenehm beschäftigt. Wir kommen auf diesen sehr wichtigen und fruchtbaren Gedanken in unserer eigenen Darstellung des ästhetischen Verhaltens zurück.

Nachdem dann *Winckelmann* an der antiken Kunst das Schönheitsideal zu erforschen sich mühte, *Lessing* die Aufgabe der Dichtkunst von der der bildenden Künste zu sondern suchte und *Herder* in der Tiefe der Volksseele die Urquelle der Poesie entdeckt zu haben glaubte, ging *Kant* daran, in seiner „Kritik der Urteilskraft" die Ästhetik wissenschaftlich zu begründen.

Der glückliche Gedanke *Kants,* nicht das Schöne, sondern unsere Geschmacksurteile zu untersuchen, und die ebenso richtige als wichtige Behauptung, daß das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes", das heißt nicht von Begehrungen begleitetes sei, geben noch heute der philosophischen Ästhetik Inhalt und Richtung.

Eine kräftige Weiterbildung erfuhr die *Kant*sche Ästhetik durch *Schiller.* Sein Lieblingsgedanke zwar, dem er bereits vor seiner Bekanntschaft mit *Kant* in dem Gedichte „Die Künstler" Ausdruck gegeben hatte, wonach der Schönheitssinn dem Menschen allein eigen und die Quelle der Erkenntnis und Sittlichkeit sowie aller Kultur sei, läßt sich nicht halten und muß angesichts der modernen Entwicklungslehre aufgegeben werden. Allein die Ableitung der Kunst aus dem Spieltrieb, die in den Briefen über „die ästhetische Erziehung des Menschen" auseinandergesetzt wird, ist einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Ästhetik hervorgebracht hat. Erst in der jüngsten Zeit begann man die Tragweite dieses Gedankens zu würdigen und auf *Schillers* Grundlage weiter zu bauen.

Hegel, Schelling und *Schopenhauer* haben sich viel mit Ästhetik beschäftigt, und zwar im Sinne einer Metaphysik des Schönen und der Kunst. Für *Hegel* ist die Kunst die niedrigste Stufe, in der sich der absolute Geist objektiviert, während Religion und Philosophie die höheren bilden. Diese Stufen haben sich historisch im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit nacheinander und auseinander

entwickelt. Das Schöne, besonders das Kunstschöne, ist nach *Hegel* das Durchscheinen der Idee in dem Stoff und dieser Gedanke findet mehrfache Weiterbildung. In *Hegel*schem Geiste sind die Bearbeitungen der Ästhetik von *Fr. Vischer* und *Carriere* gehalten, von denen die erstere heute noch die umfassendste und inhaltsreichste Darstellung dieser Disziplin ist. Für *Schelling* ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, und nach *Schopenhauer* bildet die Kunst die höchste Errungenschaft des Menschengeistes, weil da der blinde und dumme Lebenswille vollständig überwunden ist und der reine Intellekt zum Ausdruck gelangt. Als die höchste Kunst betrachtet *Schopenhauer* die Musik, welche die tiefsten Aufschlüsse über das ihr Zugängliche gibt.

Gegenüber dieser auf den Inhalt des Dargestellten gerichteten Ästhetik glaubt *Herbart,* das Wesen des Schönen bestehe nur in gewissen Formen und Verhältnissen. Diese Ästhetik als Formwissenschaft hat der Herbartianer *Robert Zimmermann* ausgebildet, dem wir auch die erste Geschichte der Ästhetik verdanken.

Während die bisher betrachteten Versuche alle den spekulativen Weg einschlagen, betritt *G. Th. Fechner* in seiner 1876 erschienenen „Vorschule der Ästhetik" neue Bahnen. An Stelle der früheren Ästhetik von Oben will er eine Ästhetik von Unten setzen und auf empirischem und experimentellem Wege zu Gesetzen des ästhetischen Wohlgefallens gelangen. Die ausgedehnten Versuche und die eindringende psychologische Analyse *Fechners* haben viele wertvolle Resultate zutage gefördert und noch mehr Anregungen gegeben. Insbesondere ist *Fechners* Unterscheidung des direkten und des assoziativen Faktors in der ästhetischen Beurteilung eine wertvolle Entdeckung. Gewisse Sinneseindrücke, wie einfache gesättigte Farben oder Farbenkombinationen, Töne und Klänge, sowie gewisse Formen und Gestalten bewirken ein direktes oder elementares Wohlgefallen. Dagegen wirken größere Gemälde, Statuen und namentlich Dichtungen erst durch die assoziativ erweckten Vorstellungen und Gefühle ästhetisch.

In *Fechners* Geiste wird nun durch Experiment und Analyse emsig weitergearbeitet an der Erforschung der Gesetze des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens.

Über die Ergebnisse und Aufgaben der experimentellen Ästhetik hat *Oswald Külpe* auf dem Würzburger Psychologenkongreß ein lichtvolles und sehr belehrendes Referat erstattet, das im Berichte dieses Kongresses veröffentlicht ist. Die Analyse des ästhetischen Genießens ist in den letzten Jahren besonders durch *Theodor Lipps, Konrad Lange, Johannes Volkelt* und *Hugo Spitzer* sehr gefördert worden. *Max Dessoir* hat durch Begründung einer eigenen Zeitschrift für Ästhetik ein Zentralorgan geschaffen, das viele wertvolle Beiträge enthält. Als besonders anregende neue Gesichtspunkte sind dabei der von *Lipps* eingeführte Begriff der „Einfühlung" und die „bewußte Selbstillusion" von *Konrad Lange* zu bezeichnen. *Lipps* geht von der Voraussetzung aus, daß jedes ästhetische Objekt ein Lebendiges darstellt, und nennt den Seelenzustand, den wir erleben, wenn wir uns in das Leben des ästhetischen Objekts hineinversetzen, „Einfühlung".

Lipps findet die Einfühlung schon in der Auffassung einfacher geometrischer Ornamente sowie auch in der Betrachtung der Natur und führt dieses Prinzip konsequent und sehr anregend bei allen Künsten durch. *Konrad Lange* sieht wieder das Hauptmerkmal des ästhetischen Genießens darin, daß wir beim Betrachten der Kunstwerke eine bewußte Selbsttäuschung erleben. Wir vergessen nie, daß wir nur eine Darstellung, nicht das Objekt selbst vor uns haben. Jedes Kunstwerk hat illusionsfördernde und illusionsstörende Elemente, und in diesem Wechsel von Schein und Wirklichkeit besteht nach ihm der ästhetische Genuß. Bei der im Flusse befindlichen Bewegung ist es nicht möglich, das sicher Erkannte von dem bloß Vermuteten genau zu unterscheiden. Es sollen daher nur die Richtungen und Tendenzen der modernen Ästhetik kurz angedeutet werden.

Die spekulative Ästhetik ist noch nicht so ganz überwunden wie die spekulative Psychologie (vgl. oben S. 18 f. und S. 28 f.), allein auch hier wendet sich das Hauptinteresse der erfahrungsmäßigen Behandlungsweise zu. Die empirische Ästhetik teilt sich in eine normative oder technische und in eine beschreibende oder analytische.

Die normative Ästhetik stellt Regeln für den Künstler und Normen für den Beurteiler auf. Die Regeln für den Künstler betreffen meist das Handwerksmäßige der Kunst und das nennt man speziell die Technik. Diese ist bei den einzelnen Künsten verschieden und auch von verschiedener Bedeutung.

Die bildenden Künste, wie Baukunst, Malerei und Bildhauerkunst, erfordern zu ihrer Ausübung ein großes Maß wissenschaftlicher Vorbildung und technischer Ausbildung. Ihre Technik muß erlernt werden, ehe die künstlerische Aufgabe beginnt. Bei der Schwierigkeit dieser Technik kommt es nur allzuleicht vor, daß das technisch Korrekte auch schon für künstlerisch gilt. Die Technik ist also hier von großer Bedeutung und wird leicht überschätzt.

Die Technik der Tonkunst erfordert ebenfalls gründliches und mitunter schweres Studium, allein trotzdem wird hier auf das speziell Künstlerische mehr Gewicht gelegt und viel genauer zwischen dem technisch Korrekten und dem musikalisch Bedeutenden unterschieden.

In der Dichtkunst endlich spielt die Technik eine geradezu untergeordnete Rolle. Ihr Organ, die Sprache, wird von jedem gehandhabt und höchstens in der dramatischen Kunst kommt es auf eine gewisse Kenntnis der Bühnenverhältnisse an. Hier ist niemals die geschickte Technik allein ausreichend, einen künstlerischen Erfolg zu erringen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß man mit ein wenig Bühnengewandtheit ein brauchbares Theaterstück zustande bringen kann.

Die technische Ästhetik ist somit bei den bildenden Künsten und der Musik von großer, bei der Dichtkunst von geringerer Bedeutung. Immer aber bleibt sie vor dem Kern der ästhetischen Fragen stehen, sie hat es mehr mit den Außenwerken, nicht mit dem Innern des Kunstwerkes zu tun.

Die beschreibende oder analytische Ästhetik sucht hingegen in diesen Kern möglichst tief einzudringen. Sie bemüht sich, die Be-

dingungen, unter denen ein Kunstwerk entsteht und wirkt, in der Seele des Künstlers, in dem Kulturzustande, in der Geschmacksrichtung seiner Zeit nach allen Seiten bloßzulegen. Auf diese Weise löst sich die Ästhetik vielfach auf in Psychologie und Geschichte. In der Tat ist es auch die Vereinigung der psychologischen und der historischen Methode, welche am sichersten zum vollen Verständnis eines Kunstwerkes führt.

Neben diesen Unterschieden in bezug auf die Methode und das Ziel der Ästhetik machen sich in neuerer Zeit ästhetische Richtungen bemerkbar, die in ihrer Auffassung von der Aufgabe der Kunst voneinander abweichen. Wir meinen den Idealismus und den ihm entgegengesetzten Realismus oder Naturalismus.

Der ästhetische Idealismus sieht den Zweck der Kunst darin, uns in eine höhere Sphäre „reinerer Wirklichkeit" zu erheben und durch Darstellung ergreifender Menschenschicksale das tiefere Wesen der Menschennatur zu enthüllen, so daß wir uns erhoben und gereinigt und zugleich neu gestärkt fühlen für die Aufgaben des Tages. Demzufolge muß alles Schmutzige, alles Gemeine, ja alles Alltägliche aus der künstlerischen Darstellung eliminiert werden.

Demgegenüber behauptet der Naturalismus, die Kunst müsse uns die Welt zeigen, wie sie ist. Nur die genaueste und gewissenhafteste Treue der Darstellung sei eines Künstlers würdig. Wenn da nun vieles häßlich und abstoßend erscheint, so will er gerade dadurch am tiefsten ergreifen und erschüttern. Der Naturalismus hat nicht nur hervorragende Werke hervorgebracht, sondern auch seine Theorie mit viel Kraft und Geschicklichkeit verteidigt.

In den letzten Jahren sind einige neue Richtungen entstanden, die eine Art Synthese von Naturalismus und Idealismus anstreben, aber noch nicht erreicht haben. Der Symbolismus in der Malerei und in der Dichtung geht über das rein Gegenständliche in der Darstellung hinaus und will in Gestalten und Worte etwas Geheimnisvolles hineinlegen, das aber meist nur dem Kreise der Eingeweihten verständlich wird. Der Impressionismus will den momentanen Eindruck des Künstlers möglichst rein und vollständig wiedergeben, wird aber dabei oft verworren und unklar. In den letzten Jahren sind unter verschiedenen Namen neue Strömungen zutage getreten, die besonders durch grelle Darstellungen zu wirken versuchen. Dazu gehört der sogenannte „Expressionismus" und verwandte Richtungen. Die starke Verbreitung und die große Anziehungskraft des Kinos scheint auf eine Verrohung des künstlerischen Geschmackes hinzudeuten, die vielleicht eine der traurigen Wirkungen des Weltkrieges ist. Daneben bemerkt man allerdings auch eine Art von Neuromantik, die das Leben künstlerisch zu gestalten und zu vertiefen bemüht ist.

Die Stellungnahme gegenüber diesen Richtungen ist mit wissenschaftlicher Überzeugung unserer Ansicht nach nur dann möglich, wenn man die Ästhetik auf genetische und biologische Grundlage stellt und das Schöne und die Kunst in ihren Ursprüngen und in ihrer Bedeutung für die Lebenserhaltung zu erkennen sucht. Die Grundzüge einer solchen Ästhetik sollen nun hier skizziert werden.

§ 39. Genetische und biologische Ästhetik

Kant hat uns gelehrt, daß wir im ästhetischen Urteil „die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt", sondern „auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust" beziehen. Das Geschmacksurteil, sagt er, ist kein Erkenntnisurteil, es wird dadurch nichts am Objekt bezeichnet, sondern in ihm fühlt sich das Subjekt selbst, wie es durch die Vorstellung affiziert wird.

Das Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich aber nach *Kant* von der Lust am Angenehmen und von der Freude am Guten. Das Angenehme sowohl als das Sittlich-Gute beeinflussen das Begehrungsvermögen, während das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes" Wohlgefallen oder, wie wir auch sagen können, ein reines Fühlen ist. *Kant* hat durch seine Untersuchung eine Umgestaltung, und zwar eine Verinnerlichung der Ästhetik vollzogen. Er hat uns, wie es scheint, endgültig bewiesen, daß es das zentrale Problem der Ästhetik sein muß, in das Wesen des ästhetischen Genießens so tief als möglich einzudringen.

Schiller hat darin einen mächtigen Schritt nach vorwärts getan, indem er, wie bereits erwähnt wurde, zur Erklärung des ästhetischen Genießens die Analogie des Spielens heranzog. Das Spiel ist nach *Schillers* Meinung die Betätigung der überschüssigen Kräfte, das heißt derjenigen, die bei der Herbeischaffung der Notdurft des Lebens nicht zur Verwendung gelangen. In demselben Sinne hat *Herbert Spencer* das Spiel aufgefaßt, während *Lazarus*, der mehr die Spiele der Erwachsenen im Auge hatte, das Spiel aus dem Erholungsbedürfnis erklärte. *Karl Groos* hingegen, der die Spiele der jungen Tiere und der Kinder eingehend untersucht hat, sieht im Spiel eine Vorübung für das Leben.

Alle diese Auffassungen des Spieles lassen sich vereinigen und ästhetisch verwerten, wenn man sich daran erinnert, daß beim Spiel die Freude aus der Tätigkeit selbst fließt, nicht aber aus einem durch diese Tätigkeit zu erreichenden Ziele. Bei jeder ernsten Arbeit, die wir unternehmen, schwebt uns ein Zweck vor, den wir erreichen, eine Leistung, die wir vollbringen wollen. Die Vorstellung dieses Zweckes ist es, die uns spornt und treibt, das fest im Auge behaltene Ziel ist es, das uns über Schwierigkeiten hinweghilft und Unannehmlichkeiten ertragen läßt, wie sie ja mit jeder Arbeit verbunden sind. Das Spiel hingegen macht uns lediglich deshalb Freude, weil es uns angenehm beschäftigt. Diese aus der Betätigung der physischen und psychischen Kräfte fließende Lust am Spiel ist nur ein Spezialfall eines allgemein biologisch-psychologischen Gesetzes, das bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden hat.

Alle Organe und Funktionen, die sich im psychophysischen Organismus des Menschen im Laufe der Zeit herausgebildet haben, verlangen in gewissem Sinne nach Betätigung. Diese Betätigung ist, objektiv betrachtet, ein Erfordernis, das heißt eine Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Organismus. Sie ist

deshalb ein Erfordernis, weil Organe und Funktionen, die keine Gelegenheit zur Betätigung finden, der Gefahr des Verkümmerns unterliegen. Gliedmaßen, die lange nicht bewegt wurden, werden steif und, wenn die Funktionshemmung länger anhält, sogar für die Dauer unbeweglich. Kinder, die im dritten oder vierten Jahre taub werden, verlernen in der Regel auch das Sprechen, weil die Funktion jetzt nicht mehr durch das Sprechenhören angeregt wird. Dieses Erfordernis nach Betätigung der einzelnen Funktionen reflektiert sich nun, wie dies auch bei anderen Erfordernissen der Fall ist, im Bewußtsein und so entsteht eine Reihe von subjektiv gefühlten Bedürfnissen, die wir Funktionsbedürfnisse nennen wollen.

Nun ist jedes Bedürfnis zu der Zeit, wo es aktuell wird, ein Unlustgefühl, das mit bestimmten Vorstellungen verbunden ist und uns zu Maßnahmen veranlaßt, die so lange fortgesetzt werden, bis das Unlustgefühl verschwindet. So treibt uns der Hunger oder das Nahrungsbedürfnis dazu, uns auf irgendeine Weise Nahrung zu verschaffen, wodurch dann das Unlustgefühl des Hungers beseitigt wird und das lustvolle Gefühl der Sättigung eintritt. Ebenso ist jede längere Hemmung einer zum Leben notwendigen Funktion mit Unlust verbunden, während die kraftvolle Ausübung der betreffenden Funktion uns Lust bereitet.

So fühlen wir z. B., wenn wir lange gesessen sind, das Bedürfnis nach Bewegung, und in einem solchen Falle macht uns das kräftige Ausschreiten an sich Freude. Eine derartige Funktionslust ist gar nicht mit Begehrungen verbunden, sondern bedeutet für uns nur eine Förderung und Erhöhung des ganzen Lebensprozesses. Das tritt nun beim Spiel der Kinder deutlich zutage. Die Freude am Spiel ist eben gar nichts anderes als ein Lustgefühl, das aus der Befriedigung von Funktionsbedürfnissen entspringt.

Dasselbe gilt aber auch vom ästhetischen Genießen. Das ästhetische Genießen ist als eine Art von Funktionslust aufzufassen, das heißt als die Freude, die aus der Betätigung verschiedener psychischer Funktionen hervorgeht *). Deshalb bleibt diese Lust, wie *Kant* so überaus glücklich und treffend bemerkt hat, ohne Einfluß auf das Begehrungsvermögen und aus demselben Grunde ist das ästhetische Genießen dem Spiele so nah verwandt. Diese Wesensverwandtschaft darf aber keineswegs als Identität betrachtet werden. Die Funktionslust, die wir beim Spiele erleben, ist zwar ähnlich dem ästhetischen Genuß, aber sie ist nicht dasselbe. Das ästhetische Genießen tritt in seinen höheren Entwicklungsformen mit solchen seelischen Funktionen in Verbindung, die beim Spiel fast gar nicht zur Betätigung gelangen.

Die ästhetische Funktionslust ist eben dadurch charakterisiert, daß sie durch Betrachtung von Objekten und Vorgängen ausgelöst wird. Dabei verstehen wir unter Betrachtung nicht nur das Anschauen und das Anhören, wie wir es bei Werken der bildenden

*) Einen ähnlichen Gedanken hat bereits der französische Ästhetiker Dubos ausgesprochen. (S. oben S. 164.)

Kunst, bei musikalischen Kompositionen oder im Theater üben und erleben, sondern auch die Seelenzustände beim Lesen von Dichtungen. Eine solche Betrachtung von Gegenständen der Kunst oder auch der Natur ist nun geeignet, die verschiedensten Funktionen unserer Seele zur Betätigung zu bringen. Es werden dadurch, wie wir gleich sehen werden, unsere Sinnesfunktionen angenehm beschäftigt, es wird unsere Phantasie angeregt, unser Denken und Fühlen in Tätigkeit gesetzt. Alles das bleibt aber in Beziehung zu dem betrachteten Objekt und dadurch erhält die ausgelöste Funktionslust ihre Richtung und ihre Färbung.

Das ästhetische Genießen ist demnach eine besondere Art von Funktionslust, die durch Betrachtung hervorgerufen wird.

Schon die Sinneswahrnehmungen, insbesondere die des Gesichtes und Gehörs, aber unter Umständen auch die des Tastsinnes, sind häufig mit elementaren ästhetischen Gefühlen verbunden. Einfache Farben, noch mehr aber Farbenkombinationen und kompliziertere Lichtwirkungen, wie sie etwa der Regenbogen oder der gestirnte Nachthimmel bieten, erwecken ästhetisches Wohlgefallen. Noch reicher und mannigfaltiger sind die ästhetischen Gefühle, die durch geometrische Ornamente und durch Gestalten hervorgerufen werden. Die Ausübung der Funktion des Sehens ist in diesen Fällen besonders lustvoll, wir suchen aber die Quelle der Freude nicht in uns, sondern im Objekte, das zu dieser lustvollen Ausübung Anlaß gibt, und bezeichnen dieses Objekt als schön. Die Quelle solcher ästhetischer Urteile, insofern diese selbständig gefällt und nicht etwa gedankenlos nachgesprochen werden, ist jedoch immer nur die tatsächlich erlebte Funktionslust. Die objektiv vorhandenen Eigenschaften des Gegenstandes sind immer nur mittelbare Ursachen des ästhetischen Urteils. Das beweist deutlich die Tatsache der Abstumpfung. Ein Objekt, das uns beim ersten und zweiten Betrachten als schön erschien, wird gleichgültig, wenn wir es täglich und stündlich um uns haben. Das Objekt hat sich nicht geändert, allein unsere Funktionslust hat sich abgestumpft.

Unter den Gehörswahrnehmungen sind es zunächst einfache Töne, besonders aber rhythmisch geordnete Reihen von Tönen und Geräuschen, die elementare ästhetische Wirkungen auslösen. Das Wohlgefallen an Melodien und an symphonischen Tonwerken beruht hingegen auf der Befriedigung höherer und mannigfaltigerer Funktionsbedürfnisse. Rhythmische Tonreihen regen uns vielfach zur Ausführung rhythmischer Bewegungen an und da ist es ganz deutlich die Funktionslust, die das ästhetische Wohlgefallen hervorbringt. In ähnlicher Weise zeigt sich dies bei der ästhetischen Wirkung von Tastwahrnehmungen, wie dies in neuester Zeit an Taub-Blinden beobachtet wurde *). Sie finden an der Betastung solcher Gegenstände Gefallen, die Anlaß zur Ausführung angenehmer und rhythmisch geordneter Tastbewegungen geben.

---

*) Vgl. oben S. 22.

Elementare ästhetische Gefühle entstehen also auf die Weise, daß durch die Wahrnehmungen, die wir erleben, unser sensuelles Funktionsbedürfnis in angenehmer und in hinreichend intensiver Weise befriedigt wird.

Ungleich mannigfaltiger und reicher entwickelt sich jedoch das ästhetische Genießen, wenn die auf uns wirkenden Gegenstände nicht nur unsere Sinne, sondern auch unser Vorstellen und Denken angenehm beschäftigen. Ein Werk der Malerei oder Skulptur, dessen Gestalten wir verstehen und zu deuten vermögen, bietet uns stärkeren und nachhaltigeren Genuß. In je höherem Grade die dargestellten Gegenstände und Vorgänge unsere Erinnerungs- und Phantasietätigkeit anregen, je mehr sie uns zu denken geben, desto intensiver, desto reicher wird der ästhetische Genuß und desto schwerer stumpft er sich ab. Diese ästhetisch wirkende Befriedigung unseres intellektuellen Funktionsbedürfnisses erleben wir in besonders deutlicher Weise bei Werken der Dichtkunst. Die Worte des Dichters bedeuten als sinnliche Wahrnehmungen so gut wie gar nichts und wirken nur durch die Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, die durch sie in uns angeregt werden. Die sogenannte Anschaulichkeit mancher Dichtungen ist natürlich nicht durch die Sinne, sondern durch die Phantasie hervorgerufen. *Grillparzer* hat sehr treffend gesagt (XV, 43 der *Sauer*schen Ausgabe), daß die Versinnlichung in der Poesie nicht von außen hinein-, sondern von innen herausgeht. Wenn es uns nun gelingt, dem Dichter leicht zu folgen, wenn wir verstehen, was er meint, wenn unsere Phantasie durch ihn angeregt wird, so ist schon das allein ausreichend, um uns einen hohen ästhetischen Genuß zu verschaffen.

„Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehn,
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt."

Schillers philosophische Lyrik, schwierige Stellen in *Goethes* Faust wirken erst dann ästhetisch, wenn es uns gelungen ist, den Gedanken des Dichters zu erfassen, in uns nachzuerzeugen und weiter zu entwickeln. Solange das nicht der Fall ist, wird unser intellektuelles Funktionsbedürfnis gehemmt und die ästhetische Wirkung bleibt aus. Dieselbe Hemmung erleben wir oft bei Gemälden moderner Künstler, wenn es uns nicht gelingen will, in dem Meere von Farben und Figuren den Plan der Komposition zu entdecken und den Sinn des Ganzen zu enträtseln. Unser sensuelles Funktionsbedürfnis wird durch solche Kunstwerke oft in hohem Maße befriedigt, aber die damit verbundene Hemmung der intellektuellen Funktionslust läßt eine nachhaltige ästhetische Wirkung nicht aufkommen.

Dagegen wirkt die Betrachtung großer Fabriksanlagen, Maschinen, sinnreicher Erfindungen und anderer Meisterwerke der Technik in hohem Grade ästhetisch, obwohl diese Dinge ja zunächst nur praktischen Zwecken dienen. *Josef Popper* hat jedoch sehr treffend darauf hingewiesen, daß unsere Freude an dem Verstehen so sinnreicher

Einrichtungen und der Einblick in die zusammenstimmende Zweckmäßigkeit dem ästhetischen Genießen ganz nahe verwandt ist.

Der intellektuellen Funktionslust ähnlich, aber doch nicht ganz mit ihr identisch, ist die Freude an unserer eigenen Phantasietätigkeit, die durch anschauliche Schilderung von Begebenheiten und Objekten in uns ausgelöst wird. Beim Lesen der *Homer*schen Gedichte sehen wir die Gestalten des Achill, des Agamemnon, des Odysseus, der Nausikaa, Hektors und Andromaches mit unserem inneren Auge leibhaftig vor uns stehen. *Grillparzer* verlangt diese Anschaulichkeit vom Dichter und tadelt es sehr, wenn sie fehlt. Diese Freude am inneren Anschauen der durch den Dichter hervorgezauberten Gestalten wollen wir als imaginative Funktionslust bezeichnen.

Auch elegante Lösungen mathematischer Aufgaben bieten, wie die französische Mathematikerin *Sophie Germain* *) sehr schön ausgeführt hat, ästhetischen Genuß. In beiden Fällen ist es lediglich die intellektuelle Funktionslust, auf der die ästhetische Wirkung beruht. Diese intellektuelle Funktionslust ist der Inhalt der psychischen Erlebnisse, die wir im gewöhnichen Leben theoretisches Interesse zu nennen pflegen. Was unseren Intellekt angenehm beschäftigt, das interessiert uns, das finden wir interessant.

Die bisher betrachtete sensuelle, intellektuelle und imaginative Funktionslust hat uns jedoch erst die Anfänge des ästhetischen Genießens, gewissermaßen die Außenwerke kennen gelehrt. In das innerste Wesen der Freude am Schönen in der Kunst und in der Natur dringen wir erst dann, wenn wir uns erinnern, daß auch das Fühlen eine Grundfunktion des Bewußtseins ist, die nach Betätigung verlangt. Wir haben tatsächlich ein Bedürfnis nach Gemütserregung, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist oft im höchsten Grade lustvoll. Wir wollen dieses Bedürfnis mit Anlehnung an das englische Wort für Gefühl (emotion) das emotionale Funktionsbedürfnis nennen. Der Bauer, der die ganze Woche hinter dem Pfluge einhergeht, will am Sonntag im Wirtshaus eine Rauferei haben. Sein Blut kommt dabei in Wallung und die damit verbundene Erregung empfindet er als sehr wohltuend. Der römische Stadtpöbel verlangte bekanntlich von den Kaisern Brot und Gladiatorenspiele (panem et circenses). Das Brot für seinen Hunger und die Spiele für sein emotionales Funktionsbedürfnis. Das tiefsinnige Märchen vom Hans, der das Gruseln lernen wollte, zeigt deutlich, daß schon die vorwissenschaftliche Psychologie auf das tatsächliche Vorhandensein dieses Bedürfnisses aufmerksam wurde.

Die emotionale Funktionslust greift vermöge der zentralen Natur alles Fühlens viel tiefer in das Seelenleben ein als die sensuelle und intellektuelle. Die Erregung breitet sich hier viel mehr aus, dringt viel tiefer und löst deshalb oft Wirkungen aus, die den ganzen Organismus erschüttern und bisweilen dauernd verändern. Hier ist die Quelle jener psychischen Dispositionen zu suchen, die wir Leidenschaften

*) Vgl. über diese tiefe Denkerin *Jerusalem*, „Gedanken und Denker", S. 94 ff.

nennen, die oft verzehrend wirken, aber auch wahrhaft Großes zustande bringen.

Was die sensuelle Funktionslust auslöst, das erscheint uns angenehm oder gefällig, was den Verstand angenehm beschäftigt, das finden wir interessant. Für die Vorgänge aber und für die Beschäftigungen, die von emotionaler Funktionslust begleitet sind, hat die Sprache die Ausdrücke Reiz, reizend und reizvoll gebildet. Hohes Hazardspiel und gefahrvolle Bergtouren üben auf viele Menschen einen großen Reiz aus, weil die damit verbundene Erregung emotionale Funktionslust hervorbringt.

Wenn nun die Betrachtung eines Kunstwerkes in uns nicht nur die sensuelle, die imaginative und intellektuelle, sondern auch die emotionale Funktionslust auszulösen vermag, so wird es zur Quelle des reichsten und des intensivsten ästhetischen Genießens. Wir versuchen dies zunächst an einem Beispiel zu erläutern und wählen das allgemein bekannte Gedicht *Schillers* „Der Taucher". Die spannende Erzählung beschäftigt unser Vorstellen und Denken und erregt so unsere intellektuelle Funktionslust. Schon dadurch wirkt das Gedicht ästhetisch. Die tiefere und intensivere Wirkung stellt sich aber erst ein, wenn wir an dem Schicksal des kühnen Jünglings Anteil nehmen, wenn wir mit ihm in den Wasserstrudel hinabtauchen, alle Angst mit ihm durchleben und uns mit ihm freuen, wenn er glücklich wieder heraufkommt. Mit wachsendem Anteil lauschen wir seiner Erzählung von den Ungeheuern der Tiefe, sind dann empört über das grausame Spiel des Königs, der ihn zum zweitenmal hineintreibt, wir fühlen warme Teilnahme für die Königstochter und ihre aufkeimende Liebe und sind tief ergriffen, wenn wir den Schluß lesen: „Den Jüngling bringt keines wieder". Der Ablauf der Gefühle, dem wir uns ungehemmt, ohne jede Rücksicht auf die uns umgebende Wirklichkeit hingeben dürfen, das Erleben solcher rein menschlicher Gefühle, die im Alltag nur selten sich zu betätigen Gelegenheit haben, all das erzeugt eine reiche und intensive Funktionslust und in dieser emotionalen Funktionslust besteht der wahre ästhetische Genuß.

Die Schicksale Antigones, Hamlets, Macbeths, Othellos, König Lears, Maria Stuarts, Wallensteins, Fausts und Gretchens und anderer Gestalten, die uns in den Dramen der Weltliteratur vorgeführt werden, sind in noch höherem Grade geeignet, lebhafte Gefühle auszulösen. Auf dem Theater tritt zu der emotionalen die sensuelle und intellektuelle Funktionslust modifizierend und steigernd (bisweilen allerdings auch störend) hinzu, aber das Wesentliche bleibt doch unser innerer Anteil an den Gestalten, unsere emotionale Funktionslust, die durch verständnisvolle Aufnahme des Kunstwerkes in uns hervorgerufen wird.

Gemälde und Skulpturen sind ebenfalls geeignet, emotionale Funktionslust im Beschauer zu wecken, wenn es gelingt, den Gesichtsausdruck, die Körperhaltung und die Gruppierung der dargestellten Figuren richtig zu deuten und sich in das Kunstwerk „einzufühlen". Leichte Verständlichkeit in der Darstellung fördert diese „Einfühlung" sehr, während allzu komplizierte, dem Ideenkreis fernliegende Motive die emotionale Funktionslust nicht aufkommen lassen.

Die stärkste Gefühlswirkung übt unter den verschiedenen Künsten anerkanntermaßen die Musik aus. Dies kommt daher, weil hier das Gefühl durch die sinnliche Wahrnehmung der Töne direkt, ohne Vermittlung des Intellektes angeregt wird. Die rein musikalische Wirkung wird deshalb bei der sogenannten „absoluten", der Textbegleitung entbehrenden Musik viel echter und inniger zum Bewußtsein kommen. Auf Personen hingegen, die weniger musikalisch veranlagt sind, wirken Lieder, deren Text verstanden wird, leichter und stärker. Im Musikdrama der Gegenwart, wie es von *Richard Wagner* ausgebildet wurde, werden alle vier Arten von Funktionslust, die sensuelle, die imaginative, die intellektuelle und die emotionale, mächtig angeregt und deshalb ist hier der ästhetische Genuß ein besonders starker und dauernder. Allerdings kommt es bei diesen Kunstwerken nicht selten vor, daß die sinnliche Auffassung der Tonfolgen nicht sofort gelingt oder auch, daß der oft schwierige Text nicht sofort verstanden wird. Dadurch wird dann die sensuelle und intellektuelle Funktion gehemmt und dies bildet ein Hindernis für die Entfaltung der emotionalen Funktionslust. Hat man aber durch wiederholtes Anhören die Schwierigkeiten der Auffassung überwunden, dann ist der Gesamteindruck ein um so stärkerer, der sich auch infolge des fast unerschöpflichen Reichtums an Motiven beinahe gar nicht abstumpft.

Alles ästhetische Genießen ist somit eine Art von Funktionslust und dadurch dem Spiele verwandt. Die Wirkung der ästhetischen Funktionslust ist aber eine andere und eine tiefere als die des Spieles. Das Kunstwerk oder das Naturobjekt, das die ästhetische Funktionslust in uns entstehen ließ, steht vor uns. Es ist in der Wirklichkeit vorhanden, wir nehmen es mit unseren Sinnen wahr, sehen in ihm den Urheber, die Quelle unserer Freude, wir fühlen uns durch das Objekt erfreut, gefördert. Vermöge der fundamentalen Apperzeption betrachten wir nun unsere Freude als Wirkung, als Kraftäußerung des vor uns stehenden Objektes und so entwickeln sich aus unserer Funktionslust ästhetische Urteile. Wir brauchen zur Erklärung solcher Urteile nicht mit *Kant* ein besonderes Seelenvermögen, eine „ästhetische Urteilskraft" anzunehmen. Die fundamentale Apperzeption genügt vollständig, um die Entstehung solcher Urteile begreiflich erscheinen zu lassen. Beim ästhetischen Genießen fühlen wir uns angenehm berührt, interessant beschäftigt, mächtig ergriffen, kurz, niemals begehrend und wollend, sondern immer affiziert. Es ist daher nur natürlich, daß wir die Quelle der Freude nicht in uns, sondern außer uns suchen, und wir finden sie dann auch dort, wo sie wirklich ist, im Kunstwerk. Wir bezeichnen nun, wie gesagt, das Objekt, das in uns die ästhetische Funktionslust auslöst, je nach der Art der hervorgerufenen Funktionslust als angenehm oder gefällig, als interessant, als reizend oder reizvoll. Das allgemeinste Prädikat aber, das wir den ästhetisch wirkenden Objekten zusprechen, ist das der Schönheit. Als schön bezeichnen wir im weitesten Sinne alles, was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist.

Aus unserer Theorie des ästhetischen Genießens ergibt es sich von selbst, daß in den ästhetischen Urteilen große Verschiedenheiten an-

zutreffen sein müssen. Die Dispositionen zu den verschiedenen Arten von Funktionslust sind bei den einzelnen Individuen in sehr verschiedener Weise entwickelt. Es ist somit begreiflich, daß ein und dasselbe Objekt nicht in allen Betrachtern dieselbe Art und denselben Grad von Funktionslust auszulösen geeignet ist. Auch ein und derselbe Mensch ist nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise für ästhetische Wirkungen empfänglich, weil eben die Funktionsbedürfnisse nicht immer dieselben sind. Trotzdem gibt es Kunstwerke, die durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende von sehr verschiedenen Menschen als schön bezeichnet wurden. „König Ödipus" von *Sophokles,* der vor 2300 Jahren in Athen und in anderen Städten Griechenlands in der Ursprache starke Wirkungen auslöste, wurde in unseren Tagen auf deutschen Bühnen in einer Übersetzung vor einem Publikum gespielt, dessen Kulturstand sich gewiß sehr von dem des athenischen Urpublikums unterscheidet. Dennoch hat das Stück viele Tausende von Zuschauern auch heute noch mächtig ergriffen. Das berechtigt wohl zu dem Urteil, daß in dem Drama objektive Eigenschaften zu finden sind, die starke ästhetische Funktionslust auszulösen vermögen. Ähnliches gilt von manchen Werken der altgriechischen Baukunst und Skulptur, sowie von vielen Gemälden der altitalienischen und niederländischen Schulen. Bei solchen Kunstwerken darf man von objektiver Schönheit sprechen, indem man darunter die dem Kunstwerk selbst anhaftenden Eigenschaften versteht, die geeignet sind, bei vielen Menschen Funktionslust auszulösen. Diese Bedingungen zu ermitteln ist gewiß eine dankbare und keineswegs aussichtslose Forscheraufgabe. Objektive Schönheit ist aber keineswegs gleichbedeutend mit absoluter Schönheit. Von einer solchen zu sprechen ist bei dem durchaus relativen Charakter des Schönheitsbegriffes vollkommen sinnlos.

Das Wort Schönheit hat aber neben der eben besprochenen weiteren Fassung auch noch eine engere Bedeutung. Wenn wir ein Objekt aus voller Überzeugung, ich möchte sagen, aus vollem Herzen schön nennen, so meinen wir damit nicht bloß, daß es unser Wohlgefallen erregt. Wir fühlen für das Objekt, das wir in diesem engeren Sinne schön nennen, eine Art von Dankbarkeit für den Genuß, den es uns gewährt, eine Art von Zuneigung, die wir, wenn sie einen höheren Grad erreicht, sogar Liebe nennen dürfen. Jeder von uns trägt gewiß so manche Gestalten, die von Künstlern geschaffen sind, liebevoll im Herzen, betrachtet sie als seinen kostbaren Besitz, den er geneigt ist, gegen hämische Krittelei lebhaft zu verteidigen. Wo ein Künstler in uns diese Liebe für seine Gestalten zu wecken versteht, da hat er die höchste ästhetische Wirkung erzielt und es tritt hier zu der Funktionslust ein neues Moment hinzu, gerade das, wodurch sich das ästhetische Genießen am meisten vom Spiel unterscheidet.

Der Zusammenhang von Liebe und Schönheit ist längst erkannt und oft ausgesprochen worden. Die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses ist aber meist die, daß die (objektiv vorhandene) Schönheit als Ursache, die Liebe als ihre Wirkung angesehen wird. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauerer Untersuchung als nicht ganz zutreffend. Gewiß übt die Schönheit des Weibes

einen Reiz aus, der Liebe zu erwecken vermag, und zweifellos hat im Altertum die Schönheit der Knaben bei den Männern oft Liebe hervorgerufen. Aber es kann auch das Umgekehrte der Fall sein. Menschen und Dinge, durch die wir uns gefördert fühlen und die in uns das Gefühl der Zuneigung und Liebe wachrufen, erscheinen uns infolge dieses Gefühles wesentlich verschönert. Die Schönheit ist nicht bloß Ursache, sie ist vielleicht häufiger noch die Wirkung der Liebe. Aus unserem Innern heraus strahlt die Schönheit aus auf die geliebten Gegenstände und umgibt sie mit stets neuen Reizen.

Die verschönernde Kraft der Liebe kann jeder, der darauf achtet, durch eigene Erfahrung kennen lernen. Die Mutter findet ihr geliebtes Kind schön, auch wenn dieses anderen häßlich vorkommt. Die unbeholfene Schreibart eines Buches, das uns aus irgendeinem Grunde lieb geworden ist, gewinnt für uns oft einen eigenen Reiz. *Schopenhauers* Schwärmerei für die geradezu stillose lateinische Übersetzung der indischen Upanishaden, die *Anquetil du Perron* nach einer persischen Übertragung angefertigt hatte, ist ein merkwürdiges Beispiel dieser verschönernden Kraft der Liebe. Den deutlichsten Beweis aber für die Richtigkeit unserer Behauptung liefert die Entwicklung des Naturgefühles. Im Altertum hatte man nur Sinn für die liebliche Sommerlandschaft, die ein angenehmes Lustwandeln im Kühlen und ein Ausruhen im Grase am Rande eines murmelnden Quells darbot. Für die erhabenen Schönheiten der Alpennatur aber wurde der Mensch erst dann empfänglich, als er ein wenig kulturmüde geworden war und sich gerne in die Abgeschiedenheit der Berge flüchtete. Kurz, der Mensch fand die Natur erst dann schön, als er sie lieben gelernt hatte.

Wenn ein Kunstwerk in uns eine so starke und so mannigfaltige Funktionslust auslöst, daß wir die Gestalten, die es uns vorführt, in unser Herz schließen, daß wir sie lieben lernen, dann strahlt aus dieser Liebe eine neue, eigene, warme Schönheit auf das Kunstwerk zurück und diese Schönheit, die aus der Liebe geboren ist, die ist es, die wir die wahre, die eigentliche, die herzerfreuende Schönheit nennen. Die Kunstwerke, die wir in diesem Sinne schön finden, begleiten uns durchs Leben, bereichern unsere Seele und vermehren unser Glück. In das Innerste unserer Persönlichkeit dringen solche Gestalten ein, und nichts ist charakteristischer für die Eigenart eines Menschen, als die Kunstwerke, die er in diesem engeren Sinne schön findet.

Das ästhetische Genießen ist somit, ganz allgemein und kurz ausgedrückt, durch Betrachtung ausgelöste Funktionslust. Jede der besprochenen vier Arten ist für sich allein imstande, ästhetischen Genuß zu bieten. Reicher aber und mannigfaltiger, intensiver und ergreifender wird der Genuß, wenn sich sensuelle, intellektuelle, imaginative und emotionale Funktionslust miteinander verbinden. Die Kombinationen sind bei den verschiedenen Künsten verschieden. Skulptur und Malerei wirken zunächst auf die Sinne und erregen mittels des Verstandes unser Fühlen. Die Poesie beginnt mit der intellektuellen Funktionslust und ruft durch diese die emotionale hervor, welche dann

wieder von innen heraus die Phantasie zur Erzeugung anschaulicher Bilder anregt, wie dies *Grillparzer* in der oben (S. 154) zitierten Stelle ausgeführt hat. Bei der Musik geht die sensuelle Funktionslust vielleicht mit Hilfe von kinästhetischen (Bewegungs-) Empfindungen unmittelbar in die starke Gefühlswirkung über. Diese Gefühlswirkung oder die emotionale Funktionslust bildet immer den zentralen Teil des ästhetischen Genießens. Wo die emotionale Funktionslust sich nicht einstellt, bleibt der ästhetische Genuß gleichsam an der Oberfläche, er entbehrt der inneren Wärme. Wo aber die emotionale Funktionslust ausgelöst wird, da kann daraus das oben geschilderte Gefühl der Liebe entstehen, aus dem eine neue, gefühlswarme Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt.

Die ästhetische Funktionslust unterscheidet sich also von anderen Arten der Funktionslust, z. B. vom Spiele, schon dadurch, daß sie solcher ins Innerste gehender Wirkungen fähig ist. Es gibt aber noch ein anderes wichtiges Merkmal, durch welches sich der ästhetische Genuß vom Spiele unterscheidet. Alles ästhetische Genießen löst, wie bereits bemerkt wurde, ästhetische Urteile aus. Diese Urteile werden vom Genießenden in der Überzeugung gefällt, daß sie objektiv gültig sind. Was mir gefällt, das finde ich schön, das heißt, ich behaupte, in meinem Urteile, daß der Gegenstand, den ich betrachte, die Quelle, das Kraftzentrum ist, von dem mein Genuß bewirkt wird. Eindringliche Selbstbeobachtung und Erfahrungen an anderen belehren uns nun allerdings, daß das Schöne des Objektes nur in meiner Freude daran besteht, allein es wäre trotzdem verfehlt, wenn man aus den ästhetischen Urteilen den objektiven Faktor ganz eliminieren wollte. Die ästhetische Funktionslust stellt sich doch nur dann ein, wenn sie durch ein Objekt ausgelöst wird. Nun gibt es ja, wie wir gesehen haben, Kunstwerke, die in sehr zahlreichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ästhetische Funktionslust ausgelöst haben. Diese Kunstwerke müssen demgemäß objektiv bestimmbare Eigenschaften besitzen, aus denen die ästhetischen Wirkungen hervorgehen. Die Ästhetik als Wissenschaft hat nun die Aufgabe, nicht nur die subjektiven, sondern auch die objektiven Bedingungen des ästhetischen Genießens zu studieren. Noch wichtiger aber werden diese objektiven Eigenschaften hervorragender Kunstwerke dadurch, daß die schaffenden Künstler an diesen Werken die Mittel kennen lernen, durch welche man hoffen kann, ästhetische Wirkungen hervorzurufen.

Damit sind wir bei der zweiten Aufgabe der Ästhetik angelangt, die darin besteht, die Gesetze des künstlerischen Schaffens zu erforschen und dadurch zu Normen und Regeln zu gelangen. Hier müssen wir uns kürzer fassen, weil bei der großen individuellen Verschiedenheit der künstlerischen Begabungen sich nur weniges im allgemeinen feststellen läßt. Die Hauptarbeit bleibt hier der Technik der einzelnen Künste überlassen.

Das künstlerische Schaffen ist die Folge eines dem Künstler innewohnenden Tätigkeits- und Gestaltungsdranges. Dieses Schaffen ist ebenfalls dem Spiele verwandt, insofern die Freude des Künstlers im Schaffen selbst, also in der Funktion liegt. Dabei bleibt es aber nicht

lange. Wenn einmal die Kultur so weit entwickelt ist, daß das Bedürfnis nach ästhetischem Genuß bei vielen Menschen vorhanden ist, dann kann und darf dem Künstler die rein individuelle, nur für ihn vorhandene Freude an der Betätigung seines Schaffensdranges nicht mehr genügen. Er ist dazu berufen, anderen Freude zu machen und so das Glück der Menschheit zu vermehren. Seine Tätigkeit ist nun nicht mehr bloßes Spiel, sie wird vielmehr eine ernste soziale Arbeit, die für die Entwicklung der Kultur in hohem Grade bedeutsam ist:

„Der Menschengeist in sonnigern Bezirken
Will nicht nur tätig sein, er will bewirken."

Aber um wirken zu können, genügt es für den Künstler nicht mehr, sich blind seinem Schaffensdrang hinzugeben. Er muß jetzt lernen. Die auf einer langen Kunstübung beruhende, mitunter schwierige Technik seiner Kunst muß er sich anzueignen suchen. Er fühlt sich verpflichtet und gedrängt, die großen Meister seines Faches zu studieren, um die Mittel kennen zu lernen, durch die es erfahrungsgemäß gelingt, Funktionslust bei den Genießenden zu wecken. In seinen Vorstellungskreis tritt das Publikum ein, für welches seine Werke bestimmt sind.

Dadurch aber, daß zum Verständnis der meisten Kunstwerke die Kenntnis des Publikums gehört, für das sie bestimmt waren, wird das Werk des Künstlers zu einer kulturgeschichtlichen Tatsache. Man sucht deshalb jetzt die Künstler vergangener Perioden aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und so hat sich eine historische Ästhetik ausgebildet, die viel Aufklärung gebracht, manches Mißverständnis beseitigt und zur intimeren Kenntnis der Künstler und Dichter viel beigetragen hat. Bisweilen wird allerdings durch allzu einseitiges Festhalten an dem historischen Gesichtspunkt der Blick für das allgemein Menschliche, für das Ewige im Kunstwerk getrübt. Der Künstler schafft nämlich nicht bloß für sein Volk und seine Zeit. Wie *Thukydides* von seinem Geschichtswerk, so darf der große Künstler von den Gebilden seiner Phantasie behaupten, sie seien ein Besitztum für die Ewigkeit (κτῆμα ἐς ἀεί) und nicht bloß ein Schaustück für den Augenblick (ἀγώνισμα ἐκ τοῦ παραχρῆμα).

Ein solcher Künstler löst in uns nicht bloß eine vorübergehende Funktionslust aus, sondern versteht es auch, in unserem Herzen eine dauernde Liebe wachzurufen für die Gestalten, die er geschaffen hat. Aus dieser Liebe aber strahlt, wie vorhin bemerkt wurde, eine lebendige, gefühlswarme und innige Schönheit auf sein Kunstwerk zurück, und diese zu erzeugen, ist des Künstlers letztes und höchstes Ziel.

Das künstlerische Schaffen ist also zunächst Spiel als Betätigung des Schaffensdranges und wird im Laufe der Kulturentwicklung zur ernsten sozialen Arbeit, die sich die Vermehrung des Menschenglückes zum Ziele setzt. In seiner höchsten Vollendung ist aber das künstlerische Schaffen eine Art von Liebeswerbung. Wenn wir die Liebeswerbung des Künstlers erhören, dann erscheint uns sein

Werk im tiefsten und wahrsten Sinne des Wortes s c h ö n. *Homer* wirbt um Liebe für Achill und Odysseus, *Raffael* für die göttliche Madonna, *Shakespeare* nicht nur für den philosophierenden Dänenprinzen und für den unglücklichen König Lear, sondern auch für den Falstaff, diesen Abschaum der Gemeinheit, den der göttliche Humor unserem Herzen näherbringt.

Wenn es aber dem Künstler gelingen soll, in uns Funktionslust auszulösen und Liebe wachzurufen, dann muß in ihm etwas von dem schöpferischen Odem wohnen, der seinen Gestalten den Geist des Lebens einzuhauchen vermag. Das Lebendige lebendig darzustellen, diese Aufgabe ist allen Künstlern gemeinsam. Das Lebendige aber an den Menschen und Dingen in unserer Umgebung, das Lebendige an den Vorgängen der Gegenwart und der Geschichte, das ist das, was in uns Leben weckt, was uns zu entsprechenden Reaktionen veranlaßt. Dieses Lebendige ist nichts anderes als das C h a r a k t e r i s t i s c h e an den Dingen, das, was sie zu dem macht, was sie sind, und was sie für uns bedeuten, und das ist das T y p i s c h e an ihnen. Die typische Vorstellung ist, wie ich anderswo *) gezeigt habe, unmittelbar aus dem Lebensbedürfnis entstanden. Das biologisch Bedeutsame an den Dingen zwingt uns, die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, und so wird das Typische vieler gleichartiger Dinge zu einer Einheit zusammengefaßt. Wir sehen dieses Typische in jedem Einzeldinge und richten darnach unser Verhalten ein. Der Künstler muß nun in noch höherem Grade als jeder Mensch die Fähigkeit besitzen, im Individuellen das Typische zu sehen und darzustellen. Die Gestalten des Künstlers sind für uns immer Typen, auch wenn sie ganz den Eindruck wirklicher Personen in uns hervorrufen. Gretchen in *Goethes* Faust ist so anschaulich und so individuell dargestellt, daß wir ihre Lebensgeschichte schreiben könnten. Trotzdem lebt sie in unserer Vorstellung als der Typus des Mädchens, das sich liebevoll hingibt und verlassen wird. Dem König Lear streifen wir das Königsgewand ab und übrig bleibt nur der Vater, für den zärtliche Worte mehr bedeuten als Cordelias „Lieben und Schweigen". Weil aber in jedem Vater ein Stück vom König Lear steckt, deshalb verliert *Shakespeares* Dichtung nie ihre Wirksamkeit.

Wie sehr das Typische zum Wesen der künstlerischen Darstellung gehört, das sieht man am deutlichsten, wenn der Gegenstand der Darstellung ein in der Wirklichkeit nur einmal vorhandenes Objekt, eine historische Persönlichkeit, eine ganz bestimmte Landschaft oder ein einzelner Mensch aus der Umgebung des Künstlers ist. Auch in der Darstellung des Individuellen muß der Künstler, um ästhetisch zu wirken, das Typische, das Charakteristische, das wirklich Lebendige an dem Einzelobjekt herausfinden und zum Ausdruck bringen.

Das Typische, das jeder künstlerischen Darstellung eigen ist, bringt nun die Kunst in einen eigenartigen Zusammenhang mit unserer E r k e n n t n i s t ä t i g k e i t und mit der W i s s e n s c h a f t.

*) Lehrbuch der Psychologie, 7. Aufl., S. 101 ff.

Die typische Vorstellung ist, wie wir oben (S. 88) gehört haben, in der Erkenntnisentwicklung eine Vorstufe des abstrakten Begriffes. Da nun die Kunst ihrem Wesen gemäß typische Vorstellungen hervorzurufen geeignet ist, die bei voller lebendiger Anschaulichkeit doch auch den Charakter des Repräsentativen, des Allgemeinen an sich tragen, so übernimmt die künstlerische Darstellung oft die Aufgabe, wissenschaftliche Erkenntnisse, die mit Begriffen arbeiten, in anschaulichen Bildern darzustellen. Der abstrakte wissenschaftliche Begriff verwandelt sich unter der Hand der Kunst in eine lebendige, gefühlswarme und anschauliche Vorstellung, die wir dann oft mit dem vieldeutigen Namen einer Idee bezeichnen. Die platonischen Ideen sind nichts anderes als Begriffe, die der künstlerische Geist des tiefen und genialen Denkers zu anschaulichen Vorstellungen verkörpert hat. Eben deswegen konnte *Plato* auch an die selbständige Existenz dieser künstlerischen Denkgebilde glauben und sie zu wirkungsvollen Urbildern der Dinge erheben *). Auch *Hegels* Gedanke, daß das Schöne sich bestimme als „das sinnliche Scheinen der Idee" (*Hegels* Werke, X, 1, 141), und daß das Schöne als Träger der Idee mit dem Wahren identisch sei, wird verständlich, wenn man dabei an den typischen Charakter jeder künstlerischen Darstellung denkt. Am tiefsten aber und zugleich am klarsten scheint mir *Schiller* den auf der typischen Vorstellung beruhenden Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft erfaßt zu haben, wenngleich sein Gedanke, der Schönheitssinn habe den Erkenntnistrieb erst hervorgerufen, sich nicht festhalten läßt (s. oben S. 147). Vorahnend eilt die künstlerische Phantasie oft der Wissenschaft voraus und bahnt ihr den Weg:

„Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?"

Wenn aber die Wissenschaft ihren eigenen Weg geht und durch mühsames Forschen und strenges Denken der Natur ihr Geheimnis abgerungen und die Gesetze des Geschehens ergründet hat, dann ist es wieder Sache des Künstlers, die Arbeit des Denkers zu krönen und zur Vollendung zu bringen. Was die Wissenschaft in trockenen Formeln und in toten Begriffen ihren Jüngern verkündet, das muß erst die Kunst durch ihre Bilder beleben, damit alle Menschen die abstrakte Wahrheit in konkreter Anschaulichkeit vor sich sehen und sie in ihr Herz aufnehmen können.

„Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein."

*) Wenn *Natorp* in seinem Buche über die platonische Ideenlehre die Idee als das Gesetz betrachtet, so verkennt er meines Erachtens den ästhetischen und künstlerischen Untergrund, auf dem Platons Lehre erwachsen ist.

In noch innigeren Zusammenhang aber ist die Kunst seit jeher mit der Religion getreten. Im griechischen Altertum nicht minder als im Mittelalter und in der Neuzeit hat die Kunst ihre liebewerbende Kraft in den Dienst der Religion gestellt. Der Zeus des *Phidias,* der Moses *Michel-Angelos,* die vielen herrlichen Dome, *Raffaels* Madonnen und *Lionardos* Abendmahl sind die großartigsten und innigsten Liebeswerbungen für die Gestalten des religiösen Glaubens. Aber auch dadurch, daß die Kunst reine, begehrungslose Freude in uns wachruft, erhebt sie uns über die Alltagsstimmung und erhöht unsere Disposition zur Andacht und innerlichen Frömmigkeit. Deshalb spielt besonders die Musik im religiösen Kultus eine so große Rolle.

Nicht so ganz klar hingegen ist der oft besprochene Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik, oder richtiger zwischen Kunst und Sittlichkeit.

Wenn von der veredelnden Wirkung der Kunst gesprochen wird, so ist dies, wie wir gleich sehen werden, in gewissem Sinne berechtigt, aber keineswegs so, daß der Kunst die Aufgabe zufiele, die Tugend schön, das Laster häßlich darzustellen. Das Lebendige und Lebensvolle in der Natur und in der Menschenwelt sucht der Künstler zu erfassen und darzustellen, und wo es ihm gelingt, das volle Menschenleben zu packen, da wird sein Werk für uns interessant. Rohe Kraft, ungebändigte Leidenschaft, ja selbst gemeinen Eigennutz vermag der große Künstler so vor uns hinzustellen, daß seine Vorführung in uns die lebhafteste Funktionslust weckt. Nie und nimmer braucht der Dichter darnach zu fragen, wie die landläufige Moral seine Charaktere beurteilt. Wo er zu engherzig darauf Rücksicht nimmt, da verliert seine Darstellung nur zu leicht den künstlerischen Wert. *Shakespeares* Richard der Dritte und noch mehr sein Falstaff sind deutliche Beweise dafür, daß das ästhetische Genießen von sittlichen Werturteilen unabhängig ist. Die falsch verstandene Lehre des *Aristoteles* von der tragischen Schuld hat lange genug über den wahren Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen getäuscht. Niemals kann die Kunst dadurch veredelnd wirken, daß sie in irgendeiner Form Moral predigt.

Trotzdem aber besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Kunst und Sittlichkeit. Das ästhetische Genießen ist reine, begehrungslose Freude, und indem der Künstler uns zum Erleben solcher Freude Gelegenheit gibt, entrückt er uns auf eine Zeitlang den egoistischen Regungen des Alltagslebens und hebt uns für eine Weile über uns selbst empor. So lange wir im Zauberbanne des Künstlers stehen, hat in unserer Seele das rein Menschliche die Herrschaft inne. Nichts Kleines und Niedriges findet da Raum im Herzen, wir sind emporgewachsen und befinden uns auf dem Wege zur inneren Freiheit. Durch diese befreiende und läuternde Wirkung, die von jedem wahren Kunstwerk ausgeht, muß allmählich ein höherer Standpunkt erklommen werden. Wenn wir oft Gelegenheit haben, uns an Kunstwerken zu erfreuen, so lernen wir andere Vergnügungen verschmähen, die mehr die rohen und niedrigen Instinkte wecken. Deshalb ist die jetzt mit Recht befürwortete künstlerische Erziehung der Jugend von großer Bedeu-

tung auch für die sittliche Entwicklung der künftigen Generation. Indem wir unseren Kindern Gelegenheit bieten, sich an Kunstwerken zu erfreuen, erschließen wir ihnen nicht nur eine reiche Quelle reinen Glückes, sondern wir bewahren sie auch vor verderblichen Genüssen. „Interest, unde quis gaudeat", sagt sehr treffend *Augustinus*. Es ist nicht gleichgültig, wo man seine Freuden sucht. Die Kunst aber läßt den Menschen Freuden finden,

„Die seine Gier nicht in sein Leben reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden."

Nicht durch Moralpredigen wirkt die Kunst veredelnd, wohl aber dadurch, daß sie unsere Freude läutert und unsere Teilnahme für alles Menschliche erhöht.

Die Ästhetik wurde oben (S. 145) als Philosophie des Fühlens bezeichnet. Das Fühlen tritt aber am reinsten in den Funktionsgefühlen auf, weil diese ohne Einfluß auf das Begehren bleiben. Die Philosophie des Fühlens hat nun zu zeigen, welche Bedeutung dem reinen Fühlen für das Seelenleben des Menschen und für die menschliche Kultur zukommt. Sie hat sich aber auch mit den Objekten zu beschäftigen, welche geeignet sind, dieses reine Fühlen auszulösen. Unsere genetische und biologische Betrachtung hat nun gezeigt, wie sich aus dem Funktionsbedürfnis das ästhetische Genießen als Funktionslust entwickelt. Aus dieser Funktionslust entsteht dann zuweilen jene innige Liebe zu den Gestalten des Künstlers, eine Liebe, welche in Verbindung mit der Funktionslust die Quelle der Schönheit ist. Die ästhetischen Urteile, die durch diese Gefühle ausgelöst werden, enthalten neben dem subjektiven auch einen objektiven Faktor, den zu erforschen eine wichtige Aufgabe der Ästhetik bildet. Durch diese Betrachtungsweise wurde aber auch das Schaffen des Künstlers in seinen Hauptzügen verständlicher gemacht. Damit sind die Ziele einer wissenschaftlichen Ästhetik gezeigt und zugleich die Wege gewiesen, auf denen wir hoffen dürfen durch emsige Arbeit zu einer Philosophie des Fühlens zu gelangen, die nicht nur dem ästhetisch empfindenden Subjekt, sondern auch dem ästhetisch wirkenden Objekt seine Stelle und seine Bedeutung im Universum anweist, im Universum, von dem der Mensch nur ein winziger Teil ist, aber ein Teil, dem das Streben innewohnt, das Ganze, dem er angehört, zu begreifen, zu bewundern und zu lieben.

Literatur

Fr. Vischer, Ästhetik. 3 Bände, 1846—1858. (Im Geiste Hegels, sehr reich an feinsinnigen Beobachtungen.)
R. Zimmerman, Ästhetik. 2 Bände, 1858 ff. (Der erste enthält die Geschichte der Ästhetik, das im zweiten Bande niedergelegte System der Ästhetik ruht auf Herbartscher Grundlage.)
H. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1868, Neudruck 1913.
G. Th. Fechner, Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.
Johannes Volkelt, Ästhetische Zeitfragen. 1894.
— — Ästhetik des Tragischen. 1896, 3. Aufl. 1917.
— — System der Ästhetik. 1. Band 1905, 2. Band 1910, 3. Band 1913.

K. Groos, Der ästhetische Genuß. 1902.
— — Die Spiele der Tiere. 1896, 2. Aufl. 1907.
— — Die Spiele der Menschen. 1899.
H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.
— — — Vorlesungen über Ästhetik. 1897.
H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik. 1889. 2. Aufl. 1910.
— — Die Ästhetik des reinen Gefühles. 1912.
Jonas Cohn, Allgemeine Ästhetik. 1901.
Th. Lipps, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst.
1. Band: Grundlegung der Ästhetik. 1903. 2. Aufl. 1914.
2. Band: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst. 1906. 2. Aufl. 1921..
Benedetto Croce, Ästhetik als Wissenschaft des Ausdruckes. Übersetzt von Karl Federn, 1905. (Enthält eine sehr beachtenswerte Geschichte der Ästhetik.)
Max Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.
Konrad Lange, Das Wesen der Kunst. 2. Aufl. 1907.
W. Wundt, Völkerpsychologie. II. Band, 1. Teil. Mythus und Religion. 1905. (Enthält eine sehr gründliche psychologische Analyse der Phantasie und eine Entwicklungsgeschichte der Kunst.)
Wilhelm Scherer, Poetik. 1888. Unvollständig, jedoch reich an wertvollen Anregungen.
W. Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik. 1887 in: Philosophische Aufsätze zum 50jährigen Doktorjubiläum Eduard Zellers.
— — Das Erlebnis und die Dichtung. 2. Aufl. 1890.
A. v. Berger, Dramaturgische Vorträge. 1890.
— — — Zur Katharsisfrage in Th. Gomperz' Übersetzung der „Poetik" des Aristoteles. 1897.
M. Burckhard, Ästhetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Hier wird die Kunst ebenfalls mit dem Liebesleben und mit der Entwicklungslehre in Zusammenhang gebracht.)
Josef Popper, Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung. 1886.
Otto Busch, Naturgeschichte der Kunst. 1877. (Evolutionistisch.)
Hugo Spitzer, Hermann Hettners kunstphilosophische Anfänge und Literaturästhetik. Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik, I. Band. 1903. (Enthält eine Fülle feinsinniger Erörterungen.)
Th. A. Meyer, Das Stilgesetz der Poesie. 1901. (Enthält treffende Bemerkungen über unanschauliche Vorstellungen und ihre ästhetische Wirkung.)
F. Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. 1909.
M. Verworn, Die Anfänge der Kunst. 1909.
E. Utitz, Die Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten. 1911.
A. Hildebrand, Das Problem der Form. 7. und 8. Aufl. 1910.
N. Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst. 1912.
Friedrich Jodl, Ästhetik der bildenden Künste; herausgegeben von W. Börner. 1917.

Sechster Abschnitt

Allgemeine Ethik

§ 40. Gegenstand und Aufgabe der Ethik

Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie sind die Motive, die Normen und die Ziele der menschlichen Handlungen. Das Tun der Menschen wird nämlich nicht bloß darnach beurteilt, ob es nützlich oder schädlich, ob es ästhetisch wohlgefällig oder häßlich ist, sondern auch nach einem ganz anderen Maßstabe der Beurteilung unterzogen. Wir fragen nicht nur, ob eine Tat klug und richtig berechnet, wir fragen auch, ob sie gerecht und gut war. Wir untersuchen, ob der Einzelne durch sein Tun die Interessen der Gemeinschaft, der er angehört, gefördert oder geschädigt hat, und entscheiden zunächst darnach, ob die Tat allgemeine Billigung oder Mißbilligung verdient. Im Laufe der Kulturentwicklung hat sich jedoch die Überzeugung herausgebildet, daß der sittliche Wert einer Tat nicht oder nur in geringem Grade von ihrem Erfolge bedingt ist. Maßgebend dafür ist vielmehr die Absicht des Täters oder, richtiger ausgedrückt, die seiner Tat zugrunde liegende Gesinnung oder Willensrichtung. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Diese Worte *Kants* *) sind für die Bestimmung des Gegenstandes der Ethik maßgebend geblieben. Der menschliche Wille, seine Eigenart und seine Bestimmung sind ihr Forschungsgebiet. Man kann also kurz sagen: Ethik ist Philosophie des Wollens.

Die Aufgabe der Ethik ist eine mehrfache. Es gilt zunächst die psychologischen Gesetze zu erforschen, nach denen wir tatsächlich eigene und fremde Handlungen moralisch beurteilen, das heißt billigen und mißbilligen. Eine solche Untersuchung des Ursprungs und der Entwicklung der moralischen Beurteilung wäre eigentlich die grundlegende Vorarbeit zu einer wissenschaftlichen Ethik. Diese Aufgabe ist einerseits psychologischer, anderseits historischer Natur. Durch genaue psychologische Analyse dessen, was in uns vorgeht, wenn wir eigene oder fremde Handlungen moralisch beurteilen, müßte die psychologische Grundlage der Sittenlehre geschaffen werden. Diese

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, erster Abschnitt, IV, 241 (Hartenstein).

Arbeit müßte, wie wir dies als allgemeine Regel für die Psychologie kennen gelernt haben, nicht nur analytisch, sondern auch genetisch und biologisch durchgeführt werden. Man müßte also auf den Ursprung des moralischen Gefühls zurückgehen und auch zeigen, in welchem Zusammenhang die sittlichen Forderungen mit dem Leben des Einzelnen und dem der ganzen Menschheit stehen.

Da es nun aber schon dem oberflächlichen Betrachter auffallen muß, daß dieselben Handlungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden beurteilt wurden, daß die eine Zeit oft dasselbe schätzt und bewundert, was die andere verabscheut, und daß namentlich die Intensitätsunterschiede der moralischen Mißbilligung so außerordentlich bedeutend sind, so erwächst der wissenschaftlichen Ethik die äußerst schwierige und langwierige Aufgabe, die moralische Beurteilung von den niedrigsten Kulturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen.

Dieser historische Teil der Ethik ist jetzt durch das gründliche Werk von *Eduard Westermarck:* Origin and development of the moral ideas (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, deutsche Bearbeitung von *Leopold Katscher,* 1906—1909) auf eine viel festere Grundlage gestellt worden. In dem genannten Werke ist die moralische Beurteilung insbesondere bei den Naturvölkern durch ein außerordentlich reiches Tatsachenmaterial veranschaulicht und es ist auch versucht worden, den allmählichen Wandel dieser Beurteilungen bei den Kulturvölkern darzustellen. Dieser Teil des Werkes bedarf allerdings noch vielfach der Ergänzung, allein die Grundlage für weitere Forschungen ist auch hier gegeben.

Erst wenn durch psychologische und historische Untersuchungen das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird. Die Ethik hat nämlich auch Normen aufzustellen für das menschliche Handeln, welche zu Grundsätzen werden sollen, nach denen wir unser Benehmen einrichten, und die namentlich in den so häufigen Fällen der Kollision der Pflichten unsere Entscheidung zu bestimmen berufen sind. Insbesondere aber sollen diese Normen für die Erziehung der Jugend maßgebend sein. Hier können sie viel leichter zu fruchtbringender Wirkung gebracht werden und zum Fortschritt der sittlichen Entwicklung beitragen. Diese normative Aufgabe der Ethik ist viel früher und in weit ausgedehnterem Maße in Angriff genommen worden als die theoretisch-historische.

Die Ethik oder Moralphilosophie, auch praktische Philosophie genannt, ist demnach die Philosophie des Wollens. Ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen.

Als Philosophie des Wollens findet aber die Ethik gleich bei ihrem Ausgangspunkt ein Problem vor, das sogar ihre Möglichkeit in Frage stellt. Es ist dies die viel erörterte Frage, ob der Wille des Menschen überhaupt frei und ob er fähig ist, die an ihn gestellten Forderungen zu erfüllen.

Zu diesem Problem müssen wir also vorerst Stellung nehmen.

§ 41. Das Problem der Willensfreiheit

Die Frage, ob der Wille des Menschen frei ist, gehört nicht zu denen, auf die sich einfach mit „ja" oder mit „nein" antworten läßt. Man stellt die Frage von sehr verschiedenen Standpunkten aus und da bekommt das Wort „frei" jedesmal einen ganz anderen Sinn. Es gibt eben nicht bloß ein einziges Problem der Willensfreiheit, sondern mehrere solche Probleme. Man kann zum mindesten drei verschiedene Standpunkte und damit ebensoviele verschiedene Fragestellungen unterscheiden.

1. Was man gewöhnlich unter dem Problem der Willensfreiheit versteht, das ist eine metaphysische oder ontologische Frage. Wer in diesem Sinne die Behauptung aufstellt: Der Wille des Menschen ist frei, für den bedeutet das Wort „frei" soviel als: außerhalb des Kausalgesetzes stehend. Es gibt zwar jedermann zu, daß Vorstellungen und Urteile als Motive auf unseren Willen einwirken, und gewöhnlich leugnet man auch nicht, daß Gefühle als Triebfedern bei unseren Willensentscheidungen eine Rolle spielen. Allen diesen Einflüssen gegenüber, so lehrt der Anhänger der metaphysischen Willensfreiheit, hat der Wollende jedoch die Macht, sich ganz selbständig zu entscheiden. Jeder Willensentschluß ist eine freie Tat meiner Persönlichkeit. Mein Wille ist die einzige Ursache meiner Tat und hat selbst keine andere Ursache als sich selbst. Jeder Willensakt ist in diesem Sinne ein absoluter Anfang. Der Wille mag also durch Motive und Triebfedern beeinflußt werden, endgültig bestimmt oder determiniert kann er nur durch sich selbst werden. Da also nichts Äußeres den Willen zu lenken vermag und die Entscheidung niemals durch andere Ursachen endgültig determiniert werden kann, so bezeichnet man diese Ansicht von der absoluten, metaphysischen Willensfreiheit als Indeterminismus. Die Anhänger dieser Theorie stützen sich auf die psychologische Tatsache, daß wir vor jeder Entscheidung überzeugt sind, wir könnten auch anders, und nach der Entscheidung mit Sicherheit glauben, wir hätten auch anders können. Sie weisen ferner auf die Unvorhersehbarkeit jeder Willenshandlung hin und bedienen sich mitunter auch noch eines ethischen Argumentes. Wenn wir nämlich für unsere Handlungen verantwortlich sein sollen, so sei dies nur dann mit der Forderung der Gerechtigkeit vereinbar, wenn wir bei der Entscheidung vollkommen selbständig und frei waren.

Gegen diese Auffassung werden nun überaus gewichtige Argumente ins Feld geführt. Man weist zunächst darauf hin, daß jede Willenshandlung doch auch in physischen Bewegungen bestehe, und daß diese Bewegungen doch irgendwie durch vorhergehende physische Vorgänge verursacht sein müssen. Man macht ferner geltend, daß auch das seelische Geschehen dem Kausalgesetz unterworfen sei. Jeder Mensch ist durch seine angeborenen Anlagen, durch die Erziehung und durch die sonstigen Einflüsse seiner Umgebung zu dem geworden, was er ist. Seine Willenshandlungen müssen also unbedingt Ergebnisse seiner bisherigen Entwicklung sein und könnten von einer Intelligenz, die alle diese Faktoren mit einem Blicke zu übersehen in der Lage

wäre, ganz ebenso vorausberechnet und vorausgesagt werden, wie etwa das Eintreten einer Sonnenfinsternis. Endlich sei ein ursachloses Geschehen für den wissenschaftlich geschulten Verstand einfach undenkbar. Deshalb müsse man jede Willenshandlung als einen Vorgang ansehen, der, wie alles andere Geschehen, durch das, was vorherging, vollkommen oder, wie die Mathematiker sagen, eindeutig bestimmt oder determiniert sei. Diese vollständige Leugnung der Willensfreiheit wird nun als Determinismus bezeichnet.

Infolge der großen Fortschritte, welche die mathematische Naturwissenschaft, die Chemie und besonders die Technik in den letzten Jahrhunderten machen konnten, schien der Determinismus derart die Oberhand gewonnen zu haben, daß viele Philosophen und Psychologen die Frage für erledigt hielten und der Ansicht waren, jeder wissenschaftlich Denkende müsse sich zum Determinismus bekennen. In den letzten Jahrzehnten sind aber in *William James,* in *Henri Bergson* und in *Karl Joël* wieder geistvolle Verteidiger des Indeterminismus erstanden. Man hat die überaus große Kompliziertheit der Willensvorgänge richtiger erkannt und überdies auch einsehen gelernt, daß die geistigen Prozesse im Menschen selbst bedeutsame kosmische Kräfte sind, die das Weltgeschehen nachhaltig beeinflussen. Man muß deshalb sagen, daß sich das metaphysische Willensproblem derzeit in vollem Flusse befindet.

Die Entscheidung darüber, ob eine Willenshandlung im metaphysischen Sinne als „frei" angesehen werden kann, hängt in letzter Linie von der Auffassung des Verhältnisses zwischen Geistigem und Körperlichem, zwischen Leib und Seele ab. Für den Anhänger des Materialismus kann es keine Willensfreiheit geben, weil er ja alles Seelische nur als sekundäre Begleiterscheinung physiologischer Vorgänge ansieht, die selbstverständlich durch das allgemeine Kausalgesetz alles Naturgeschehens vollkommen determiniert sind. Aber auch die anderen monistischen Weltanschauungen betonen die Gesetzlichkeit alles Geschehens so stark, daß für die Willensfreiheit kein Raum bleibt. Nur vom Standpunkte der dualistischen Weltanschauung, die wir oben als durchaus berechtigt nachgewiesen haben, läßt sich eine im metaphysischen Sinne freie und eben deshalb unvorhersehbare Willensentscheidung denken. Aber auch hier liegt die Sache nicht so einfach. Wenn wir auch überzeugt sind, daß unser Wille aus eigener Kraft in der Lage ist, unseren Körper zu bewegen, so müssen wir doch zugeben, daß unser Wollen mit den übrigen Vorgängen in unserem Bewußtsein in einem innigen Zusammenhange steht. Daß auf unseren Willen die Motive und die Triebfedern, die in uns wirksam sind, einen großen Einfluß haben, wird ja niemand leugnen können. Es kann sich also bloß darum handeln, ob diese Motive und Triebfedern die Willenshandlung vollständig bestimmen, oder ob ihnen gleichsam nur eine beratende Stimme zufällt, der gegenüber schließlich doch der Wille seine souveräne Entscheidung trifft. So betrachtet, verliert aber das metaphysische Willensproblem viel von seiner Bedeutung. Wer die menschlichen Willenshandlungen zum Gegenstand des Nachdenkens macht, also der Psycholog, der Richter und der Ethiker, der Soziologe

und der Geschichtschreiber, der wird immer nach den Motiven und nach den Triebfedern suchen müssen und kann die subtile Frage nach der endgültigen Entscheidung auf sich beruhen lassen. So führt also das metaphysische Freiheitsproblem selbst zu den anderen Standpunkten hin, von denen wir oben sprachen.

2. Vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, heißt „frei" soviel als „ohne das Gefühl des äußeren oder inneren Zwanges". Wenn wir im Vollbesitze unserer geistigen Kräfte mit ruhiger Überlegung eine Entscheidung treffen, deren Tragweite wir zu ermessen vermögen, dann handeln wir aus unserer eigensten Persönlichkeit heraus und fühlen uns vollständig frei. Stehen wir dagegen unter äußerem Zwange oder sind wir von einer heftigen Leidenschaft bewegt, dann handelt etwas Fremdes in uns und wir fühlen uns unfrei. Psychologisch betrachtet ist also die Freiheit des Willens kein Problem, sondern eine unleugbare Tatsache. Sobald sich die Willensfunktion über das Streben und Begehren hinaus zum deutlich bewußten Wollen entwickelt hat, dann erleben wir die Tatsache der psychologischen Willensfreiheit in jedem Willensakt und jedes solche Erlebnis ist ein neuer, unwiderleglicher Beweis dafür. Je reicher sich nun unser Denken entwickelt, je mehr Vorstellungen und Urteile uns bei unseren Willensakten zur Verfügung stehen, desto freier erscheint dann jedes Wollen. „Bildung macht frei", weil sie uns reicher macht an Erfahrungen und Kenntnissen und uns dadurch immer neue Mittel und Wege erschließt, unter denen wir wählen können. Je reicher die Auswahl ist, desto deutlicher fühlen wir die Freiheit unseres Wählens *).

3. Durch den Hinweis auf die Tatsache der psychologischen Willensfreiheit wird auch das ethisch-juristische Willensproblem geklärt. Von diesem Standpunkt aus wird eine Willenshandlung dann als frei betrachtet, wenn sie mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit vollzogen wird. Wenn ich nun im Vollbesitz meiner geistigen Kräfte eine Entscheidung fälle, so ist das meine eigene Tat und ich finde es ganz in der Ordnung, daß sie mir zugerechnet wird. Handeln wir aber unter äußerem Zwang oder unter der Herrschaft eines starken Affektes, dann betrachtet uns auch das Gesetz nicht mehr als voll verantwortlich. Kinder, Schwachsinnige, Betrunkene sind nicht im Vollbesitze ihrer geistigen Kräfte und gelten daher vor dem Gesetz nicht als zurechnungsfähig. Notwehr, heftige Leidenschaft und Verhältnisse, welche das Gesetz als „unwiderstehlichen Zwang" betrachtet, heben die Zurechnungsfähigkeit auf oder vermindern sie doch.

Für die Ethik und für die Rechtswissenschaft ist also die Willensfreiheit eine unerläßliche Voraussetzung. Alle moralische Beurteilung und alle strafrechtlichen Bestimmungen gehen von der Annahme aus, daß der im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindliche Mensch die Fähigkeit besitzt, aus eigener Überlegung frei zu handeln. Ohne diese Annahme müßten die Begriffe der Absicht und der Schuld, die Institutionen der Haftung und der Strafe ihren Sinn und ihre Be-

*) Vgl. *Jerusalem*, Lehrbuch der Psychologie, 7. Aufl., S. 202 ff.

deutung verlieren. Für den Sittenlehrer und für den Gesetzgeber genügt aber vollständig das Bewußtsein der Freiheit und beide brauchen in ihrem Denken und in ihrem Handeln nicht darauf zu warten, bis das metaphysische Willensproblem gelöst ist.

Für den Aufbau der Ethik, mit der wir es hier zu tun haben, kompliziert sich jedoch das Willensproblem durch zwei Momente, die schon jetzt erwähnt werden müssen, obwohl sie erst weiter unten den Gegenstand unserer Darlegungen bilden werden. Das eine dieser Momente ist der soziologische, das zweite der metaphysische Einschlag der Ethik.

Die grundlegende und umfassende Bedeutung der Soziologie für die ganze Ethik wird weiter unten dargelegt werden. Schon hier aber muß auf einen Begriff hingewiesen werden, dessen Wichtigkeit für die Soziologie und für die Ethik erst in der neuesten Zeit erkannt wurde. Wir meinen den Begriff des Gesamtwillens, der neben und über dem Einzelwillen seinen mächtigen Einfluß geltend macht. Der Gesamtwille tritt uns in den herrschenden Glaubensvorstellungen, im geltenden Recht, in der Sitte, in der Mode, in der öffentlichen Meinung und schließlich in der Organisation des Staates entgegen. Er durchdringt jede Willensentscheidung des Einzelnen in hohem Grade und oft ist der Einzelne, der sich frei zu entscheiden meint, nur ein unbewußter Träger des Gesamtwillens. Im Laufe der Kulturentwicklung hat sich der selbständig gewordene Einzelmensch aber auch die Fähigkeit und die Neigung erworben, dem Gesamtwillen kritisch gegenüberzutreten und ihn eventuell auch zu bekämpfen. Gerade diese Selbständigkeit der reif gewordenen Persönlichkeit gegenüber den imperativischen Forderungen der Gesellschaft meint man gewöhnlich, wenn man im engeren Sinne von der Freiheit des Individuums spricht. Das Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen ist für die Entwicklung der sittlichen Forderungen von grundlegender Bedeutung. Wir werden weiter unten sehen, daß die Entfaltung selbständiger und eigenkräftiger Persönlichkeiten ein wichtiger Hebel der moralischen Entwicklung wird und neue Forderungen aufstellt, die das ethische Niveau immer höher zu heben geeignet sind. Dabei bleibt aber der Gesamtwille ethisch in höchstem Grade bedeutsam, weil er der Träger der sozialen Imperative wird, von deren Befolgung das Wohl und die Existenz der Gesellschaft abhängen. Inwiefern die dadurch entstehenden, oft scheinbar entgegengesetzten ethischen Ziele und Richtungen sich vereinigen lassen, das wird in dem Abschnitt über soziologische Ethik klargestellt werden.

Einen metaphysischen Einschlag erhält die Ethik dadurch, daß der menschliche Wille und überhaupt die Bestimmung des Menschen seit den ältesten Zeiten mit dem göttlichen Willen in Beziehung gebracht wird. Man hat mit tiefem Ernst die Frage erörtert, ob der Mensch die Fähigkeit besitzt, aus eigener Kraft sich zur sittlichen Vollkommenheit emporzuarbeiten und sich dadurch die ewige Seligkeit zu sichern, oder ob dabei die göttliche Gnade mitwirken müsse. Die ethischen Probleme treten überhaupt von allem Anfang an im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen auf und bis in die

neueste Zeit hinein wird darüber gestritten, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei. Die sittlichen Forderungen werden jedenfalls vielfach als Gebote Gottes aufgefaßt und erhalten dadurch ihre metaphysische Begründung. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, das im Laufe der Zeiten durch die komplizierteren Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens sich immer reicher gestaltet, in hohem Grade läuternd auf die religiösen Vorstellungen zurückwirkt. Der menschliche Wille scheint sich dabei zu so großer Freiheit und Selbständigkeit zu erheben, daß er aus eigener Kraft sich selbst das Sittengesetz gibt und dadurch der Religion einen rein ethischen Charakter verleiht.

Dadurch wird aber die Ethik selbst zur Grundlegung der Metaphysik erhoben. Der sittliche Wille gibt erst der Welt und der Gottheit ihre wahre Bedeutung. Das ist ganz deutlich die Meinung *Fichtes*, der ausdrücklich sagt: „Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht" *). So gestaltet sich die Ethik immer deutlicher zu einer wirklichen Philosophie des Wollens, in der der sittliche Wille nicht nur frei, sondern auch schöpferisch erscheint und so selbst zu einem kosmischen Prinzip geworden ist.

Wir wollen nun zeigen, wie sich die Ethik zu dieser hohen Aufgabe allmählich hinauf entwickelt hat.

§ 42. Entwicklung der Ethik

Als Begründer der wissenschaftlichen Ethik gilt dem ganzen Altertum *Sokrates*, der Sohn des Sophroniskos aus Athen (469—399 v. Chr.). *Cicero* sagt von ihm, er habe als erster die Philosophie von den verborgenen Dingen, mit denen alle früheren Philosophen sich beschäftigt hatten, abgelenkt und sie dem gewöhnlichen Leben zugeführt. Die Dinge im Himmel liegen weitab von unserer Erkenntnis, könnten aber auch, selbst wenn sie genau bekannt wären, nichts zum richtigen Leben beitragen (Academica post. I, IV, 15). An einer anderen Stelle heißt es noch deutlicher, *Sokrates* habe als erster die Philosophie vom Himmel abgelenkt, sie in die Städte und in die Häuser eingeführt und sie gezwungen, über das Leben und über die Sitten, über Gut und Böse Untersuchungen anzustellen (Tusc. V, 4, 10). Damit ist ausdrücklich bezeugt, daß *Sokrates* zuerst mit vollem Bewußtsein den Menschen und seine sittliche Bestimmung zum Gegenstand des philosophischen Nachdenkens gemacht hat. Dazu waren allerdings in den Strömungen seiner Zeit die mannigfachsten Anlässe gegeben. Durch die Denkarbeit der ionischen Naturphilosophen war der Glaube an die überlieferten Erzählungen von den Göttern stark erschüttert. Die Aufklärungstätigkeit der älteren Sophisten *(Protagoras, Gorgias, Hippias)* und die fortgesetzte Demokratisierung Athens unter *Perikles* und seinen Nachfolgern hatte zur Folge, daß das geltende Recht, die Autorität des Staates, die überkommenen Sitten und Einrichtungen, das Verhältnis der Kinder zu den Eltern und überhaupt Erziehungs- und Bildungs-

*) *Fichte*, „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", S. W. 5, 185.

fragen lebhaft erörtert wurden. Die Tragödien des *Euripides*, die Lustspiele des *Aristophanes*, besonders die „Wolken" und die „Wespen", einzelne Stellen im Geschichtswerk des *Thukydides* (bes. II, 35 ff. und III, 82), die Dialoge *Platons* aus seiner Frühzeit (bes. der *Protagoras*, der *Gorgias*, der *kl. Hippias*) geben ein anschauliches Bild dieser Bewegung der Geister.

Sokrates hatte sich mit den Lehren der Naturphilosophen bekannt gemacht und keine Befriedigung darin gefunden. Er war mit einigen Sophisten zusammengekommen, hatte ihre Vorträge gehört und die Art ihres Jugendunterrichtes kennen gelernt. Dadurch gelangte er dann zur Klarheit über seinen eigenen Beruf. Mit vollem Bewußtsein stellte er sich die Aufgabe, seine Mitbürger, besonders die jungen Leute, zur Selbstbesinnung anzuregen und ihnen zu zeigen, daß im richtigen Denken und im starken, zielbewußten Wollen für jeden Menschen die sichere Quelle des wahren Glückes zu finden sei. „Für den guten Mann gibt es kein Übel weder im Leben noch im Tode," sagt *Sokrates* in seiner Verteidigungsrede vor Gericht und in diesen Worten sind zwei Grundgedanken der sokratischen — und wir dürfen auch sagen — der allgemein menschlichen Ethik enthalten. Es ist einerseits die Autonomie und anderseits die Autarkie des sittlichen Bewußtseins, die *Sokrates* hier für seine Mitbürger, aber auch für alle Menschen und Zeiten verkündet hat.

Die Autonomie oder die Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins ist für *Sokrates* dadurch gegeben, daß er überzeugt ist, jeder Einzelne habe in sich die Fähigkeit zur sicheren Einsicht in das Richtige zu gelangen. Diese durch eindringendes Nachdenken über sich selbst gewonnene Erkenntnis macht den Menschen unabhängig von der Meinung der Vielen und gibt zugleich dem Willen die Kraft, gemäß der so erarbeiteten Überzeugung zu handeln. In diesem Sinne ist die Tugend für *Sokrates* ein Wissen, eine Erkenntnis und deshalb lehrbar. Wer sich etwa durch sinnliche Begierden von dem richtigen Weg ablenken läßt, der hat sich, nach *Sokrates* Meinung, eben noch nicht zu der vollständigen, zu der sicheren Einsicht emporgearbeitet. Dieser intellektualistische Grundzug der sokratischen Ethik ist oft als verfehlte Einseitigkeit bezeichnet und bekämpft worden. Tatsächlich hat aber *Sokrates* damit die ewige Wahrheit ausgesprochen, daß das bewußte Nachdenken über sittliche Fragen die erste und die wichtigste Bedingung für einen sittlichen Lebenswandel ist, wenn man auch vielleicht wird zugeben müssen, daß die richtige Erkenntnis allein nicht immer dazu ausreicht.

Das intellektualistische Moment in der Ethik des *Sokrates* hängt, wie wir später deutlich sehen werden, mit seinem individualistischen Standpunkt eng zusammen. *Sokrates* hatte in seinem Wirken als Sittenlehrer immer nur den einzelnen Menschen im Auge. Diesen wollte er anregen und zur sittlichen Selbstbesinnung veranlassen. Er sagt in seiner Verteidigungsrede ausdrücklich, daß er die öffentliche Wirksamkeit im Staate nicht für das richtige Mittel halte, die Menschen besser zu machen. „Wer wirklich für das Rechte kämpfen will, der muß dies im Privatleben tun und nicht im öffentlichen." (*Plato*, Apol. C. 20.)

Von diesem Standpunkt aus wird das zweite Prinzip der sokratischen Ethik verständlich, das wir eben als Autarkie des sittlichen Bewußtseins bezeichnet haben. Autarkie heißt: Selbstgenügsamkeit. Nun ist das Ziel alles menschlichen Handelns, also auch des sittlichen Tuns, nach *Sokrates* Überzeugung die eigene Glückseligkeit oder Eudämonie. *Sokrates* ist aber davon durchdrungen, daß das wahre Glück jedes Menschen nur durch die Einsicht in das Richtige zu gewinnen ist. Handelt er nun auf Grund dieser Einsicht, so wahrt er zugleich am sichersten seinen wahren, seinen dauernden Vorteil. Das Einhalten des als richtig erkannten Weges bringt nämlich selbst das stärkste Glücksgefühl mit sich und reicht somit für sich allein zur Erlangung der Glückseligkeit aus, die eben in diesem Tun besteht. Das sittliche Bewußtsein ist also sich selbst genug und wer ganz davon durchdrungen ist und darnach sein Leben einrichtet, wird dadurch zugleich unabhängig vom Schicksal. Wir finden diesen großen ethischen Gedanken der Autarkie bei den Stoikern, bei *Spinoza* und auch bei *Kant* wieder und dürfen also sagen, daß *Sokrates* hier wahrhaft grundlegend gewirkt hat. Was wir in der Lehre des *Sokrates* vermissen, das ist eine nähere Bestimmung des Inhaltes der sittlichen Normen. *Sokrates* wollte offenbar keine bestimmten Lehren verbreiten, sondern glaubte, daß die Aufrüttlung des Gewissens, das Hinlenken auf Selbstbesinnung das Wesentliche sei. Jeder einzelne werde dann schon den seiner Natur, seinen Anlagen, seinen Kräften gemäßen Weg finden. Zu einer solchen Wirksamkeit brachte *Sokrates* allerdings eine ganz ungewöhnliche Begabung mit. Die Wirkung seiner Unterredungen wird uns in der Rede des *Alkibiades* in *Platons* „Gastmahl" überaus eindrucksvoll geschildert. Wir erkennen sie aber auch an den lebendigen Anregungen des Meisters, die wir bei seinen Schülern und Enkelschülern wirksam finden.

Für sich selbst hat übrigens *Sokrates* sich seinen Pflichtenkreis auch inhaltlich bestimmt. Er hat sich aus freiem Entschluß den Beruf erwählt, gemäß dem Gebote des delphischen Gottes „Erkenne dich selbst" sein Inneres zu erforschen und seine Mitbürger zu steter Selbstprüfung anzuregen und ihr Gewissen aufzurütteln. Diesem Berufe zuliebe hat er seine wirtschaftlichen Angelegenheiten vernachlässigt, und während die Sophisten sich durch ihren Unterricht bereicherten, ist *Sokrates* sein ganzes Leben lang arm geblieben. Diese erzieherische Tätigkeit, dieses ununterbrochene Forschen und Prüfen ist ihm nachgerade so sehr zum Bedürfnis, so sehr zur zweiten Natur geworden, daß er seinen Richtern sagte: „Ein Leben ohne fortgesetzte Prüfung ist für den Menschen nicht lebenswert." (*Plato*, Apol. C. 28.) Für diesen Beruf hat *Sokrates* gelebt und für ihn ist er standhaft in den Tod gegangen.

Neben dieser selbstauferlegten Pflicht, in der *Sokrates* eine Art göttlicher Sendung erblickte, erkannte er auch die Pflichten gegen den Staat in vollem Ausmaß an und hat sein Handeln auch diesem Grundsatze gemäß eingerichtet. *Sokrates* fühlte sich ganz als athenischer Bürger. Als solcher hat er dreimal Kriegsdienste geleistet und sich dabei sehr tapfer gehalten. Als ihn nun seine Freunde dazu bewegen

wollten, aus dem Kerker zu entfliehen, da weigerte er sich entschieden und setzte ihnen auseinander, daß er sich ja dadurch, daß er immer in Athen geblieben sei, stillschweigend verpflichtet habe, die Gesetze seiner Vaterstadt zu halten. Er müsse sich ihnen deshalb auch jetzt fügen, wenngleich er auf Grund derselben zum Tode verurteilt sei. *Sokrates* fühlte also in sich eine doppelte moralische Verpflichtung. Diesem Gedanken hat er in seiner Verteidigungsrede einen ebenso schlichten als erhabenen Ausdruck verliehen. „Wo einer sich selbst hingestellt hat, weil er es für das beste hielt, oder wo er vom Vorgesetzten hingestellt wurde, dort muß er ausharren, auch in der Gefahr, und darf sich dabei weder um den Tod noch um etwas anderes mehr kümmern, als um das, was die Ehre gebietet." (*Plato*, Apol. C. 16.) *Sokrates* hat damit eine moralische Synthese vollzogen, die wir später als den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung werden darzulegen haben. Mag sein, daß *Plato*, der uns ja die Verteidigungsrede überliefert hat, seinen Meister darin etwas idealisiert hat, aber sicher ist doch so viel, daß *Sokrates* für seinen sittlichen Beruf ruhig und freudig in den Tod gegangen ist. Dadurch aber haben seine Lehren eine so große Kraft erhalten, daß sie bis auf den heutigen Tag fortwirken.

Sokrates hat selbst nichts geschrieben, sondern nur durch persönliche Unterredung seine Grundsätze weitergegeben. Unter seinen Schülern ist wohl *Antisthenes* derjenige, der die Lehren des Meisters am treuesten bewahrt und in seinem Sinne fortgebildet hat. *Antisthenes* hielt sich vor allem an die Autarkie des sittlichen Bewußtseins und glaubte, in der Bedürfnislosigkeit die wichtigste Bedingung dafür gefunden zu haben. Diese macht den Menschen wahrhaft unabhängig von der Meinung der Menge und vom Schicksal, sie ist die Quelle der von *Sokrates* geforderten inneren Freiheit. *Antisthenes* ist der Begründer der kynischen Schule, deren charakteristischester Vertreter sein Schüler *Diogenes* aus Sinope geworden ist. *Diogenes* hat den Grundsatz der Bedürfnislosigkeit auf die Spitze getrieben, ist mit Bettelstab und Ranzen umhergezogen, hat sich über alle konventionellen Schranken der Sitte hinweggesetzt und mit großer Derbheit den Luxus und die Sinnenlust als die Quelle eingebildeter Bedürfnisse gegeißelt. Mit der von *Sokrates* geforderten Autarkie hat er in so radikaler Weise Ernst gemacht, daß ihn *Plato* einen verrückt gewordenen *Sokrates* nannte. In konsequenter Verfolgung des Gedankens der inneren Freiheit und Selbstgenügsamkeit hat *Diogenes* seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gemeinwesen, zu einem Staate geleugnet und sich einen „Bürger der Welt", einen Kosmopoliten genannt. Damit aber hat dieser als Karikatur verspottete Kyniker den Gedanken und die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit in die Welt gebracht. Wir werden weiter unten sehen, daß dieser Übergang vom extremen Individualismus zum Universalismus ein bisher wenig beachtetes, aber sehr wichtiges soziologisches Gesetz zum Ausdruck bringt, das sich in den verschiedensten Zeitperioden als wirksam und für die Entwicklung der Ethik als sehr bedeutsam erweist. Daß aber dieser Übergang ganz im Geiste des *Sokrates* begründet war, erhellt daraus, daß man im Altertum gelegent-

lich auch von *Sokrates* selbst erzählte, er habe sich einen Weltbürger genannt, was freilich mit seiner treuen Anhänglichkeit an seine Vaterstadt sich schwer in Einklang bringen läßt *). Jedenfalls hat *Diogenes* dadurch, daß er den Namen und den Begriff des Weltbürgers schuf, in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins einen wichtigen Schritt nach vorwärts getan.

Die Stoiker, die wir als die philosophischen Erben der kynischen Schule betrachten dürfen **), haben die Gemeinschaft aller Menschen energisch betont und sind auch für die Autarkie des sittlichen Bewußtseins entschieden eingetreten. Nun haben aber die Stoiker nicht nur auf die christliche Gedankenwelt des Altertums, sondern auch auf die Philosophie der neueren Zeit, besonders auf *Descartes*, auf *Spinoza* und auf *Kant* starken Einfluß geübt und so haben die sittlichen Grundsätze des *Sokrates* bis auf unsere Zeit weitergewirkt und wirken noch fort.

Die Kyniker glaubten, wie gesagt, die Autarkie des sittlichen Bewußtseins am sichersten durch die Bedürfnislosigkeit zu erreichen. Um sich nun zu dieser Unabhängigkeit hinaufzuarbeiten, dazu bedarf es zunächst der Einsicht in die Nichtigkeit der Güter, die von den Menschen am meisten erstrebt werden. Dazu bedarf es ferner der „sokratischen Kraft", um die sinnlichen Triebe zu überwinden und überdies unaufhörlicher „Übung" in dieser Überwindung. Als Folgeerscheinung dieser fortgesetzten Arbeit, die von den Kynikern mit den Arbeiten des *Herakles* verglichen wurde, stellte sich, namentlich bei *Diogenes*, ein starkes Gefühl der inneren Sicherheit ein, das eine heitere Seelenstimmung auslöste, die sich in seinem überlegenen, oft sehr drastischen, aber auch sehr treffenden Witz äußert. Diese Freudigkeit, die überall die Wirkung der inneren Freiheit ist, liegt nun ebenfalls auf dem Wege, den *Sokrates* gewiesen hat und selbst gegangen ist. *Höffding* hat in seinem schönen Buche über den „großen Humor" *Sokrates* mit vollem Recht als einen der größten Humoristen bezeichnet ***). Es ist deshalb kein Wunder, wenn ein anderer Schüler des *Sokrates* den Weg zur inneren Freiheit nicht wie die Kyniker durch Entbehrung, sondern durch überlegenes Genießen zu gewinnen suchte.

Dieser Schüler war *Aristipp*, der Begründer der kyrenaischen Schule. Das Ziel des Lebens ist für ihn nicht der allgemeine, unbestimmte Zustand der Glückseligkeit, sondern die unmittelbar erlebte, gegenwärtige sinnliche Lust. Diese darf aber nicht so stark, nicht so heftig sein, daß sie den Menschen ganz einnimmt, sie muß vielmehr einer „sanften Bewegung" gleichen, so daß der Weise immer noch darüber steht und sie mit vollem Bewußtsein genießt. *Aristipp* verlangt vom Philosophen, daß er in jeder Lebenslage das Lustvolle

*) So finden wir bei *Cicero* Tusc. V, 37, 108, die Mitteilung, daß *Sokrates* auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, geantwortet habe, „ein Weltbürger", denn er hielt sich für einen Einwohner und Bürger der ganzen Welt. Ebendasselbe sagt *Epiktet*, Diss. I, 9, 1.

**) *Zeno*, der Stifter der stoischen Schule, war ein Schüler des Kynikers *Krates*.

***) *Höffding*, „Der Humor als Lebensgefühl (Der große Humor)", Deutsch v. *Göbel*, Leipzig 1918. S. 170 ff.

zu finden und in voller Überlegenheit zu genießen verstehe. Auch er strebt also nach innerer Freiheit, nach Unabhängigkeit vom Schicksal und gibt so dem sokratischen Grundgedanken der Autarkie eine neue, eigene Gestalt. Sein Liebesverhältnis zu der berühmten Hetäre *Laïs* bezeichnet *Aristipp* mit den Worten: „Ich bin Besitzer, nicht Besitz" (ἔχω, οὐκ ἔχομαι). *Horaz* kennzeichnet die Lehre des *Aristipp* sehr treffend mit den Versen: „Wiederum komm ich zurück auf den Satz *Aristipps* und versuche, Mir die Dinge, nicht mich den Dingen gefügig zu machen" *). Während also die Kyniker die Unabhängigkeit durch Entbehren und Entsagen, durch kraftvolle Bekämpfung der sinnlichen Triebe zu erringen suchten, glaubt *Aristipp* auf dem Wege der mäßigen Freude zur inneren Freiheit gelangen zu können. Er hat damit einen sehr wichtigen ethischen Gedanken ausgesprochen, dessen Bedeutung allerdings nur langsam und spät erkannt wurde und vielleicht heute noch nicht genügend gewürdigt wird. *Epikur,* der *Aristipps* Anschauungen aufnahm, galt lange und gilt vielen heute noch als der Vorkämpfer der Sünde. Die christliche Kirche hat die Lehren *Epikurs,* die zu ihrer Heilslehre in schroffem Gegensatze standen, begreiflicherweise immer auf das schärfste bekämpft. Erst in der neueren Zeit haben einzelne Denker den ethischen Wert der Freude einzusehen begonnen. So finden wir bei *Spinoza* (Eth. IV., 45. Anmerkung) die entschiedene Überzeugung ausgesprochen, daß mäßige Freude den Körper und den Geist der Vollendung näher bringe. In voller Tiefe hat allerdings erst *Schiller* die sittliche Bedeutung der Freude erkannt. Schon in seiner Jugend hat er in dem bekannten Hymnus die menschenverbindende Kraft der Freude gepriesen. Als reifer Mann aber hat er in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen die Freude am Schönen und an der Kunst als den besten Weg zur inneren Freiheit und zur wahren Menschlichkeit bezeichnet. Auch *Goethe* hat gesagt, daß die Freudigkeit die Mutter aller Tugenden ist. Die wissenschaftliche Ethik unserer Zeit hat diesen Gedanken bis jetzt nicht genügend gewürdigt und so bleibt es wohl erst der Zukunft vorbehalten, den ethischen Wert der Freude ganz zu erfassen und daraus für die Sittenlehre und besonders für die Erziehung der Jugend die Konsequenzen zu ziehen. Jedenfalls aber sehen wir schon jetzt, wie mannigfach und wie fruchtbar die Anregungen sind, die *Sokrates* für die Erkenntnis des sittlichen Bewußtseins gegeben hat.

Dies tritt vielleicht noch deutlicher bei *Platon* hervor, dem größten und einflußreichsten Schüler des *Sokrates.*

Platon hat die ethischen Gedanken seines Meisters dadurch erweitert und vertieft, daß er bemüht war, ihnen eine ausreichende theoretische Grundlage zu geben. Er versucht zunächst eine psychologische Grundlegung der Ethik zu gewinnen. Die Seele besteht nach *Platon* aus drei Teilen, aus der Vernunft, aus der edlen, mutartigen Leidenschaft und aus der niederen sinnlichen Begierde. Sollen nun alle diese Teile harmonisch zusammenwirken, so muß die Vernunft

*) „Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor. Et mihi res, non me rebus subjungere conor." Hor. epist. I, 1, 18 f.

über die edle Leidenschaft ebenso wie über die sinnliche Begierde die Herrschaft führen. *Platon* bedient sich im Dialog „Phaedrus" dafür des berühmt gewordenen Bildes von einem Zweigespann, dessen Rosse der Mut und das Begehren sind, während die Vernunft zum Wagenlenker bestimmt ist. Wenn nun in der Seele dieses Verhältnis zwischen ihren Teilen besteht, dann ist Gesundheit, Harmonie vorhanden, und diesen Zustand bezeichnet *Platon* als Gerechtigkeit. Das Wesen dieser wichtigsten Tugend tritt aber nach *Platons* Überzeugung viel deutlicher zutage, wenn man ihre Bedingungen nicht in der Seele des Einzelnen, sondern im Staate aufsucht. *Platon* hat bekanntlich in seinem bedeutendsten Werke, in der „Politeia", den Plan eines idealen Gemeinwesens entworfen, in welchem den drei Teilen der Seele drei verschiedene Stände entsprechen. Die Vernunft wird darin vertreten durch den Stand der „Hüter", die den Staat zu leiten berufen sind. Das „Mutartige" (θυμοειδές) wird repräsentiert durch die Klasse der „Helfer" oder Krieger, die dazu bestimmt sind, den Staat zu verteidigen. Der dritte Stand ist der der Landwirte und der Gewerbetreibenden. Er entspricht insofern den niederen Begierden, als er alles herbeizuschaffen hat, was zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, also zur Ernährung, zur Bekleidung, zur Wohnung u. dgl., nötig ist. Wenn nun in diesem Staate jeder „das Seine" tut, das heißt das, wozu er durch seine Geburt, seine Anlage und seine Erziehung am besten befähigt ist, wenn ferner die Klasse der „Hüter" genügend wissenschaftlich, philosophisch und moralisch geschult ist, um überall das Richtige anzuordnen, dann fühlt sich jeder einzelne wohl und das Ganze wird einheitlich, harmonisch in sich gefestigt und deshalb von dauerndem Bestand sein. Das ist nun die Gerechtigkeit im großen, die auch hier wieder im harmonischen Zusammenwirken der Teile besteht *).

Platon hat also nicht nur eine psychologische, sondern auch eine soziologische Grundlegung der Ethik versucht und gerade dadurch sind seine Darlegungen für die Gegenwart und besonders für die Zeit nach dem Weltkrieg von geradezu aktueller Bedeutung. Die Forderungen, die er an die Lenker der Staaten stellt, sowie seine Betonung der ethischen Aufgaben des Staates werden jetzt besonders dringend und bedeutungsvoll. Wir verstehen vielleicht erst heute diese Gedanken ganz zu würdigen.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres. *Platon* hat neben der psychologischen und soziologischen Begründung der ethischen Forderungen noch den Versuch gemacht, diese Forderungen mit seiner Weltanschauung in Einklang zu bringen und ihnen so eine Art metaphysischen oder kosmischen Gepräges zu geben. Das wahrhaft Seiende sind für *Platon* die ewigen, unveränderlichen, nur geistig zu schauenden Urbilder der Dinge, die Ideen. An einer Stelle seines Werkes über den Staat legt er nun dar, daß die Ideen selbst ihr Dasein, ihren Zweck und ihre

*) *Platon* stellt das Wesen der Gerechtigkeit zuerst im Staate dar und zeigt dann in einer sehr geistvollen ausführlichen Erörterung, daß die Gerechtigkeit in der Seele des Einzelnen auf denselben Grundlagen beruht wie im Staate. (Polit. IV, c. 11—19, p. 435—445, in der deutschen Übersetzung von *Apelt*, S. 156 ff.)

Wesenheit dadurch erhalten, daß sie von der Idee des Guten gleichsam durchdrungen werden. Die Idee des Guten wirkt dabei auf die Ideen ähnlich wie die Sonne auf die sichtbaren Dinge. „Die Sonne verleiht dem, was gesehen wird, nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch Werden, Wachstum und Nahrung. Also mußt du auch sagen, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten zuteil werde, sondern daß es sein Sein und Wesen von ihm habe" *). Die Idee des Guten fließt bei *Platon* gelegentlich mit der Gottheit in eins zusammen. Jedenfalls bezeichnet der Philosoph den Weltbildner, wo er von einem solchen spricht, als Inbegriff der Güte und sagt von ihm, daß er beim Schaffen der Welt die Absicht hatte, daß alles gut sei und nichts Schlechtes bestehe (*Timaeus*, p. 29 E ff.). Das Sittliche wird hier von *Platon* zum Weltprinzip erhoben und mit der Religion in nahen Zusammenhang gebracht. Auch hier hat *Platon* anregend auf das spätere Altertum, auf die christliche Ethik und auf die neuere Zeit eingewirkt. Wird doch das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion auch heute als eine durchaus noch nicht endgültig gelöste Frage betrachtet.

Wir dürfen also sagen, daß *Platon* durch seine psychologische, durch seine soziologische und durch seine theologische Grundlegung der Ethik geradezu die Richtlinien gezogen hat, auf denen sich das Nachdenken über sittliche Fragen in der Folgezeit bewegt hat.

Aristoteles hat der wissenschaftlichen Ethik den Namen gegeben und als erster diesem Gegenstand in der sogenannten „Nikomachischen Ethik" eine eigene Abhandlung gewidmet. Er hat darin zunächst die psychologische Grundlegung wesentlich vertieft. Durch die wichtige Entdeckung, daß die Glückseligkeit nicht im passiven, untätigen Genießen gegeben ist, sondern nur durch eine dem Wesen des Menschen entsprechende und gemäße Tätigkeit erlangt werden kann, kommt er zu dem bedeutsamen Ergebnis, daß die Tugend in einer vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele bestehe. *Aristoteles* erkannte auch die intellektualistische Einseitigkeit des *Sokrates* und wirft ihm mit Recht vor, daß er die irrationalen Teile der Seele (τὰ ἄλογα τῆς ψυχῆς) vernachlässigt habe. Er betont deshalb wiederholt die Bedeutung der Gewohnheit und der Willensenergie für die sittliche Entwicklung. Wenn aber *Aristoteles* der vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele hauptsächlich die Aufgabe zuschreibt, überall die Extreme zu vermeiden und die richtige Mitte zu finden, so hat er ein allzu äußerliches Merkmal hervorgehoben, das für das Wesen der sittlichen Forderung so gar nicht charakteristisch ist. Es ist zwar nicht uninteressant zu lesen, wie *Aristoteles* die einzelnen Tugenden nach diesem Prinzipe darstellt, indem z. B. die Sparsamkeit als Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, die Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit bezeichnet wird. Allein er vermag selbst das Prinzip nicht überall durchzuführen und wir müssen heute offen sagen, daß die Philosophie der mittleren Linie die größten Taten der heroischen Begeisterung oder der heroischen Entsagung ganz und gar nicht zu würdigen vermag. Trotz-

*) *Plato*, „Staat", 509 b, Übersetzung von *Apelt*, S. 304.

dem bleibt die nikomachische Ethik ein sehr anregendes Werk. Die schwierigen, aber tiefgründigen Erörterungen über die Gerechtigkeit im fünften Buche, die warmherzige, und feinsinnige Schilderung der Freundschaft (VIII. u. IX. Buch), die geradezu erhebende Lobpreisung des der denkenden Betrachtung gewidmeten Lebens (X. Buch) sind überaus eindrucksvoll und von bleibendem Wert. Als notwendige Ergänzung seiner Ethik bezeichnet *Aristoteles* am Schlusse des Werkes die Lehre vom S t a a t e. Nach seiner Überzeugung ist nämlich der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen, das nur im Zusammenleben seine Kräfte voll entfalten kann. Der staatlose Mensch ist, wie sich *Aristoteles* ausdrückt, ein Tier oder ein Gott. Die „Politik" soll nach dem eigenen Zeugnis des *Aristoteles* den Abschluß der auf das Menschliche bezogenen Philosophie bilden (Eth. Nik. X, 9). Wir kommen auf dieses Meisterwerk weiter unten in anderem Zusammenhange noch einmal zu sprechen.

Die auf *Aristoteles* folgende h e l l e n i s t i s c h - r ö m i s c h e Periode der griechischen Philosophie ist für die Entwicklung der Ethik besonders bedeutsam. Die kleinen griechischen Stadtstaaten verlieren nach dem Eroberungszuge Alexanders immer mehr ihre Selbständigkeit und infolgedessen bekommt das Denken der Philosophen eine stark i n d i v i d u a l i s t i s c h e Richtung. Dazu kam noch, daß infolge der vorangegangenen Aufklärungszeit im fünften und vierten vorchristlichen Jahrhundert der Glaube an die überlieferten Götter seine Macht über die Seelen verloren hatte. So verlangte dann der nunmehr ganz auf sich selbst gestellte, seiner Götter und seines Staates verlustig gegangene Einzelne von der Philosophie alles das, was ihm früher der Glaube und die Staatszugehörigkeit gegeben hatte. Jeder sehnte sich nach Seelenruhe, nach innerer Unabhängigkeit und nach persönlichem Glück. Aus diesen Gründen treten in der Philosophie dieser Zeit d i e e t h i s c h e n Probleme in den Vordergrund. Die Philosophie soll die Wege der richtigen Lebensführung zeigen und so die Mittel zur Erreichung des nunmehr ausschließlichen Lebenszweckes, der individuellen Glückseligkeit darbieten.

Epikur (340—270 v. Chr.) versuchte diesem Bedürfnisse durch eine bequeme und leicht annehmbare Welt- und Lebensanschauung zu genügen. Seine an *Demokritos* sich anlehnende materialistische Naturphilosophie soll die Menschen zunächst von der abergläubischen Furcht vor übersinnlichen Mächten befreien und ihnen die Angst vor dem Tode benehmen. Als das höchste Gut bezeichnet *Epikur*, der in der Ethik sich an *Aristipp* anschließt, die Lust, aber nicht den für den Augenblick bestimmten gegenwärtigen Sinnengenuß, sondern das dauernde Wohlbefinden und vor allem die Schmerzlosigkeit. Er schätzt ferner die g e i s t i g e n Freuden höher ein als die sinnlichen, preist besonders warm den Wert der Freundschaft und rät seinen Jüngern, sich von Staatsgeschäften fernzuhalten und ein zurückgezogenes stilles Leben im Verborgenen zu führen (λάθε βιώσας).

Epikurs Naturphilosophie ist von dem römischen Dichter *Lukrez* (96—55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht „Vom Weltall" (De rerum natura) eindrucksvoll dargestellt worden. Seine Lebensanschauung hat

in dem vielgelesenen Dichter *Horaz,* der sich selbst ein Tier aus *Epikurs* Herde nennt, einen warmen und liebenswürdigen Anwalt gefunden. Durch diese zwei Dichter, besonders durch *Lukrez,* ist *Epikur* in der Renaissancezeit wieder bekannt geworden und dadurch ist seine Lehre auch in der neueren Zeit einflußreich geblieben. Im 17. Jahrhundert hat *Gassendi* ein großes Werk über *Epikur* geschrieben und darin nicht nur die mit der neu entstandenen mathematischen Naturwissenschaft übereinstimmende Naturphilosophie *Epikurs,* sondern auch seine Ethik gewürdigt. Auch die späteren, auf die Selbstliebe gegründeten Moralsysteme, wie z. B. das des *Helvetius* im achtzehnten Jahrhundert, sind von *Epikur* beeinflußt.

Über den wertvollsten ethischen Gedanken, den *Epikur* von *Aristipp* übernommen hat, den Gedanken nämlich, daß auch die Freude ein Weg zur inneren Freiheit werden kann, haben wir bereits oben gesprochen. Daraus kann aber ein geläuterter Epikureismus hervorgehen, der eine Ethik der Freude herausarbeitet, die für die fernere sittliche Entwicklung neue Wege zu bahnen berufen ist.

Nachhaltiger als durch *Epikur* ist die Ethik der Folgezeit von den Stoikern beeinflußt worden. Diese Philosophenschule, die ungefähr gleichzeitig mit der *Epikurs* begründet wurde (um 300 v. Chr.), hat, wie bereits oben bemerkt wurde, das philosophische Erbe der Kyniker übernommen, deren Grundlehren aber selbständig weiter entwickelt. Die sicherste Gewähr der dauernden Glückseligkeit finden die Stoiker, wie vor ihnen die Kyniker, in der Unabhängigkeit vom Schicksal, in der Bedürfnislosigkeit und im kraftvollen Vertrauen auf die eigene Vernunft. Das höchste Gut ist für sie nicht die Lust, sondern die Freiheit von Leidenschaften, die Apathie. Um dazu zu gelangen, muß man ein Leben führen, das mit der Natur übereinstimmt. Wie *Epikur,* so gründen nämlich auch die Stoiker ihre Ethik auf eine bestimmte Naturphilosophie. Diese ist bei den Stoikern materialistisch und pantheistisch zugleich. Die ganze Welt ist für die Stoiker ein großer, lebendiger Körper, dessen Teile sämtlich von dem göttlichen Urfeuer, vom Lebenshauch (Pneuma) durchdrungen werden. Dieses Pneuma ist in verschiedenen Graden der Reinheit und der Feinheit vorhanden. In den unorganischen Körpern bewirkt es den Zusammenhalt der Teile, bei Pflanzen und Tieren ist es der Quell des sich selbst erhaltenden Lebens. Im Menschen wirkt es als vernünftig erkennende und das Vernünftige wollende Seele. In der Natur herrscht unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit, die von den Stoikern als „Schicksal" bezeichnet wird. Zugleich aber wirkt das göttliche Urfeuer, aus dem die Welt hervorgeht, auch als allerkennende Vernunft und als zwecksetzende Intelligenz. Neben dem unerbittlichen Schicksal steht die gütig vorsorgende Vorsehung. Ja, es ist ein und dasselbe reale, materielle Wesen, das beide Funktionen ausübt, die kausale Bewirkung alles Geschehens und die Hinführung dieses Geschehens zum schönsten, besten und vernünftigsten Zweck *).

*) Ich folge in der Darstellung der stoischen Lehre den vortrefflichen Darlegungen *Hans v. Arnims* (Allg. Gesch. der Philosophie), S. 219 ff., in dem Sammelwerke „Die Kultur der Gegenwart", I, 5.

Der Mensch besitzt nun im „führenden“ Teil seiner Seele (im Hegemonikon) eine geistige Kraft, die der göttlichen Weltvernunft wesensgleich ist. Bringt er diese seine Vernunft zur vollen Entfaltung, so daß sie imstande ist, die störenden Triebe und Affekte niederzuhalten, dann erfüllt er seine eigentliche Bestimmung, dann erwirbt er die Tugend und findet in ihrem Besitz das wahre und dauernde Glück. Da nun, wie bereits bemerkt wurde, die menschliche Vernunft mit der göttlichen Weltvernunft wesensgleich ist, so ist das der Vernunft gemäße Leben, in dem die Tugend besteht, zugleich in vollem Einklange mit der den Naturlauf bestimmenden Weltvernunft und somit auch übereinstimmend mit der Natur.

Die Begründer und ersten Häupter der stoischen Schule (*Zeno, Kleanthes* und besonders *Chrysippus*) bilden diese Lehre mit schroffer Konsequenz aus. Wer vernunftgemäß lebt, der ist ganz unabhängig vom Schicksal, frei von Leidenschaften, vollkommen tugendhaft und damit zugleich vollkommen glücklich. Er hat die Gottheit in seinen Willen aufgenommen und wird dadurch den Göttern gleich. Dieses Ideal des Weisen schildern die Stoiker mit den stärksten Ausdrücken und können sich in seinem Preise gar nicht genug tun. Wer dagegen die Vernunft in sich nicht zur Herrschaft bringen kann, der bleibt ein unwissender Tor, wird von Begierden und Leidenschaften hin- und hergeworfen und kann daher niemals die Seelenruhe, niemals die Tugend und deshalb auch niemals die Glückseligkeit gewinnen. Zwischen dem Weisen und dem Toren, zwischen dem Tugendhaften und dem Schlechten gibt es bei den älteren Stoikern keine Übergänge. Man muß die Tugend und damit das Glück entweder ganz besitzen oder ihrer vollständig entraten. Für den vollkommen Weisen sind Lust, Gesundheit, Reichtum, Ehre und Ruhm keine Güter, Krankheit, körperlicher Schmerz, Armut keine Übel. Alles dies gehört für ihn zu den gleichgültigen Dingen (Adiaphora). Zwischen diesen Adiaphora gibt es nun allerdings doch Wertunterschiede. Alles das, was dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe gemäß ist, wie Gesundheit, Kraft, gutes Gedächtnis, leichte Auffassungsgabe, das gehört zu den „bevorzugten“ Dingen (Proëgmena), was diesem Triebe widerstreitet, wie z. B. Schmerz, Krankheit, seelische Stumpfheit wird den „nicht bevorzugten“, den zu vermeidenden Dingen zugezählt (Apoproëgmena). Was und wieviel uns von diesen Dingen zuteil wird, hängt nicht von uns ab und deshalb sind sie weder Güter noch Übel. Zu wahren Gütern werden sie erst durch den Gebrauch, den der Weise von ihnen macht, und so ändert diese Unterscheidung nichts an der konsequenten Strenge der stoischen Tugendlehre. Nur ein der Vernunft gemäßes und eben deshalb auch mit der wahren Natur des Menschen übereinstimmendes Leben entspricht den Forderungen der Tugend. Ihr Besitz aber macht uns vollkommen frei von Leidenschaften, ganz unabhängig vom Schicksal und bedeutet somit für jeden auch die vollkommenste Glückseligkeit.

Die Stoiker haben somit die von *Sokrates* aufgestellte Forderung nach vollständiger Autonomie und Autarkie des sittlichen Bewußtseins streng durchgeführt und ihr durch die metaphysische Begründung einen festen Halt gegeben. Die Geschlossenheit ihres

Systems und die Strenge ihrer sittlichen Vorschriften hat dieser Philosophie in Rom Eingang verschafft und durch die Vermittlung von *Cicero* und *Seneca* haben ihre Gedanken auf die Philosophie der Neuzeit mächtig eingewirkt. Wir finden die Spuren stoischen Denkens ganz deutlich bei *Descartes*, bei *Spinoza* und insbesondere in der Ethik *Kants*.

Der nachhaltige Einfluß der stoischen Ethik ist aber nicht bloß auf die Strenge ihrer sittlichen Forderung zurückzuführen. Es kommt dabei noch ein anderes wichtiges Moment in Betracht, das bisher nicht genügend erkannt und gewürdigt wurde. Die Ethik der Stoiker ist so wie die *Epikurs* zunächst ebenfalls rein individualistisch gerichtet. Sie soll dem Einzelnen den Weg zeigen, wie er in sich die Vernunft zur Herrschaft bringen, die Leidenschaften überwinden und dadurch zur inneren Freiheit, zur Unabhängigkeit vom Schicksal, zur Tugend und zur Glückseligkeit gelangen kann. Nun führt aber, wie weiter unten ausführlicher gezeigt werden soll, der Individualismus mit einer Art von Naturnotwendigkeit zum Universalismus und zum Kosmopolitismus. Diesen Übergang haben nun die Stoiker mit ausgesprochener Deutlichkeit vollzogen. Die Vernunft ist allen Menschen in gleicher Weise gegeben. Wer also die Vernunft in sich zur Herrschaft gebracht hat, der lebt in natürlicher Gemeinschaft mit allen Vernunftwesen. Er ist Bürger eines großen Staates, der die ganze Welt umfaßt und auch die Götter in sich schließt. Aus dieser Idee der Einheit des Menschengeschlechtes und des Weltbürgertums haben nun die Stoiker die neue sittliche Forderung der allgemeinen Menschlichkeit abgeleitet, die uns gebietet, in jedem unserer Nebenmenschen das Menschentum anzuerkennen, an allem, was ihn betrifft, verständnisvollen Anteil zu nehmen, ihm zu helfen, wenn er in Not ist, freundlich mit ihm zu verkehren, zugleich aber auch in uns selbst den Sinn für jede Art feinerer Ausbildung des Geistes und des Herzens zu wecken. Neuere Forschungen haben ergeben, daß es besonders der Stoiker *Panaetius* aus Rhodus (zirka 180—110 v. Chr.) war, der für diese neue Forderung in Wort und Schrift mit besonderem Nachdruck eingetreten ist. *Panaetius* war viel in Rom und verkehrte dort in dem vornehmen und gebildeten Kreise, der sich um den jüngeren *Scipio* gebildet hatte. Dort ist wahrscheinlich der sprachliche Ausdruck für diese neue sittliche Pflicht geprägt worden. Sie wurde als „humanitas", als Menschlichkeit, als Humanität bezeichnet und in diesem Wort verdichteten sich hinfort alle auf edlere Menschlichkeit, auf Güte und Wohlwollen, auf innere Anteilnahme gerichteten ethischen Bestrebungen *). Demselben Kreise gehörte auch der Lustspieldichter *Terenz* an und es ist deshalb kein bloßer Zufall, daß das oft zitierte Glaubensbekenntnis der Humanität „Ein Mensch bin ich, nichts Menschliches ist mir fremd" (homo sum, humani nil a me alienum puto) sich in einem seiner Lustspiele findet **). Aus dieser Forderung ergeben sich nun viele neue Pflichten für den Verkehr der Menschen untereinander

*) Vgl. *Reitzenstein*, „Werden und Wesen der Humanität im Altertum", 1907.
**) Heauton Timorumenos V. 77.

und es ist deshalb begreiflich, daß *Panaetius* ein eigenes Buch über die Pflichten verfaßt hat, dessen Inhalt und Gedankengang wir aus *Ciceros* freier Bearbeitung kennen *). Damit ist aber die Lehre von den Pflichten, die z. B. bei *Aristoteles* noch gar nicht behandelt wird, zu einem unentbehrlichen Bestandstück der wissenschaftlichen Ethik geworden, das nicht mehr daraus verschwinden kann.

Wie stark die von *Panaetius* aufgestellte und von seinem römischen Kreise weitergebildete Forderung der Humanität auf die Neuzeit gewirkt hat, sieht man schon daraus, daß *Herder* die Entwicklung zur Humanität als den Sinn der Weltgeschichte ansah, daß *Wilhelm von Humboldt* eine Philosophie der Humanität zu begründen unternahm, und daß in der neuesten Zeit *Wilhelm Wundt* den Gedanken *Herders* wieder aufgenommen und völkerpsychologisch zu begründen versucht hat.

Die Stoiker haben also nicht nur die von *Sokrates* aufgestellten Forderungen der Autonomie und der Autarkie des sittlichen Bewußtseins weitergebildet und vertieft, sondern auch neue und wertvolle Anregungen für das Nachdenken über sittliche Fragen gegeben, die bis auf unsere Tage fortwirken. Dazu gehört besonders die Idee des Weltbürgertums und der daraus entstandene Gedanke der Humanität. Deshalb sind die auf uns gekommenen Lehren und Schriften der Stoiker auch heute noch besonders geeignet, denen, die darnach verlangen, sittliche Belehrung und Erbauung zu bieten **).

Der Grundzug der stoischen Ethik ist die Herrschaft der Vernunft über die Affekte. In dem Ideal des Weisen, das die Stoiker so gerne schildern, gelangt diese Herrschaft zur Vollendung und damit ist Tugend und Glückseligkeit vollkommen. Zu dieser Höhe vermögen sich aber nur ganz wenige hinaufzuschwingen. Die überwältigende Mehrzahl der Menschen fühlt sich unfähig, aus eigener Kraft zur Selbsterlösung zu gelangen. Deshalb sehen sich die meisten nach überirdischer Hilfe um und so entsteht in der ganzen hellenistisch-römischen

*) *Cicero* „De officiis" (Über die Pflichten), in drei Büchern. Was darin dem *Panaetius* gehört, hat *Schmekel* (Philosophie der mittleren Stoa, 1892, S. 29—46) sorgfältig herausgearbeitet.

**) Von den Vertretern der älteren und der mittleren Stoa sind uns nur Bruchstücke oder fremde Bearbeitungen erhalten. Die Lehren der älteren Stoiker, besonders die des *Chrysippus*, sind jetzt vollständig gesammelt und übersichtlich geordnet in dem Werke „Stoicorum veterum fragmenta" von *Hans v. Arnim* in 3 Bänden (1903). Die ethischen Fragmente finden sich im dritten Bande. Die mittlere Stoa, deren Hauptvertreter *Panaetius* und *Posidonius* waren, kennen wir aus *Ciceros* Schrift Von den Pflichten und aus seinen allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Werken über den Staat (de republica) und über die Gesetze (de legibus). Dagegen besitzen wir von den Stoikern der römischen Kaiserzeit vollständige Werke und gerade diese sind für die Gegenwart bedeutsam. Da ist zunächst *Seneca* zu nennen, der Lehrer des Kaisers *Nero*, auf dessen Befehl er sich im Jahre 65 v. Chr. selbst den Tod gab. Von seinen Schriften sind besonders die 124 Briefe moralischen Inhalts hervorzuheben. Ferner die Schriften über den Zorn, über die Milde, über Wohltun, die Trostschrift an seine Mutter *Helvia*, über das glückliche Leben, über die Ruhe des Gemütes. Sehr eindrucksvoll sind ferner die Schriften des *Epiktet*, die von seinem Schüler *Arrian* herausgegeben wurden, und ebenso die „Selbstbetrachtungen" des Kaisers *Mark Aurel*, des Stoikers auf dem Throne.

Welt eine tiefe Sehnsucht nach religiöser Erbauung und Beruhigung. Da jedoch der Glaube an die olympischen Götter erschüttert war, suchte man bei fremden, namentlich bei orientalischen Gottheiten Zuflucht. Man betete zu den ägyptischen Gottheiten Serapis und Isis, zu der phrygischen Göttermutter Kybele und besonders zum persischen Mithras. Auch der geheimnisvolle, durch kein Kultbild dargestellte Gott der Juden fand vielfach unter den Heiden Gläubige und Verehrer. Häufig traten Wahrsager, Wundermänner und Zauberer auf und fanden leicht eine Gemeinde.

Die Philosophie sah sich veranlaßt, diesem religiösen Bedürfnis Rechnung zu tragen. Die Stoiker ließen den Volksglauben gelten und versuchten, durch allegorische Umdeutung der überlieferten Mythen die volkstümlichen Überlieferungen in ihr philosophisches System aufzunehmen. Von dieser Methode machen dann auch die jüdisch-alexandrinischen Denker Gebrauch, als deren weitaus hervorragendster Vertreter *Philo von Alexandria* (20 v. Chr. bis 50 n. Chr.) zu betrachten ist. *Philo* ist ein frommer, gesetzestreuer Jude, der tief in die griechische Philosophie eingedrungen und hauptsächlich von *Platon* und von den Stoikern beeinflußt ist. In zahlreichen Schriften, die sich meistens an die fünf Bücher *Mosis* anlehnen, sucht er darzutun, daß in der jüdischen Religion die erhabenste und reinste Gotteslehre und Sittenlehre enthalten ist. Diese aber stimmt mit der wahren Philosophie, wie sie von *Platon* und von den Stoikern gelehrt wird, vollständig überein. *Philo* hat den Gottesbegriff von den ihm in der Bibel beigelegten Vermenschlichungen gereinigt und betrachtet Gott als das höchste Wesen, das vollendet in sich ist und sich selbst genügt. Er ist von der Welt geschieden und erfüllt sie doch ganz. Seine Eigenart kann der Menschengeist nie ganz ergründen. Bei der Weltschöpfung bedient sich Gott der in ihm wohnenden, aber nicht mit ihm identischen Weltvernunft, des „Logos", der zwischen Gott und Welt in der Mitte steht und beide miteinander verbindet. *Philo* nennt den Logos gelegentlich auch den erstgeborenen Sohn Gottes oder den „zweiten Gott" und schreibt ihm auch die Aufgabe zu, der Fürsprecher zu sein für das sterbliche Geschlecht in seinen Ängsten vor dem Ewigen. Durch diese Lehre hat *Philo* sehr nachhaltig auf die christliche Theologie eingewirkt. Von den Kirchenvätern wird er sehr häufig zitiert und diesem Umstande ist es auch zu danken, daß seine Werke uns erhalten blieben.

Für die Entwicklung der Ethik wird *Philo* dadurch bedeutsam, daß er neben der weltlichen Ethik, die er ganz nach den Grundsätzen der Stoiker darstellt, dem Menschen noch eine höhere Aufgabe stellt. Wenn die Seele die volle Glückseligkeit erlangen will, dann muß sie nicht bloß sich von der Sinnlichkeit abwenden, nicht bloß die Leidenschaften überwinden, sondern auch über das Denken hinausgehen. Sie muß sich selbst zu entrinnen suchen und in Ekstase aus sich selbst heraustreten, um sich dann in einer Art von Enthusiasmus mit Gott selbst zu vereinigen und ganz in ihm zu verharren.

In dieser mystischen und theologischen Richtung der Ethik sind dem *Philo* die Neuplatoniker gefolgt, als deren weitaus be-

deutendsten Vertreter wir *Plotin* betrachten müssen (204—269 n. Chr.). Die Schriften dieses tiefen Denkers sind von seinem Schüler *Porphyrius* mit großer Sorgfalt herausgegeben und geordnet worden. (Vgl. S. 63.) *Plotins* Denken ist theologisch gerichtet. Die Gottheit ist für ihn das Ur-Eine, aus dem das Weltall herausströmt. Die Welt ist bei *Plotin* nicht durch einen schöpferischen Willensakt hervorgebracht worden wie bei *Philo*. Es ist vielmehr das Ur-Eine oder die Gottheit, die nichts verlangte und nichts bedurfte, in seiner Fülle übergeströmt, und seine Überfülle hat dann das andere ins Dasein gerufen. (V, 2, 1.) So ging aus dem Ur-Einen zunächst der Geist und die Ideen hervor, aus diesen entstand die Seele und aus dieser erst die Materie, die vom Ur-Einen am weitesten entfernt ist und keinen Anteil hat am wirklichen Sein und deshalb auch nicht an dem Guten. Die Materie ist für *Plotin* das Nichtseiende und das Böse. Deshalb besteht die sittliche Aufgabe der Seele darin, daß sie sich mit voller Kraft auf sich selbst konzentriert, die Materie und die Sinnlichkeit überwindet und sich aufs neue mit dem Ur-Einen, mit der Gottheit verbindet, aus der sie hervorgegangen ist. *Plotin* glaubte, daß er solche Zustände oft selbst erlebt habe, und schildert dies einmal mit folgenden Worten: „Oft schon bin ich aus meinem Körper zu mir selbst erwacht, befand mich außerhalb alles anderen, aber innerhalb meiner selbst. Ich sah eine Schönheit von wunderbarer Größe, und war überzeugt, das bessere Teil ergriffen, das beste Leben verwirklicht zu haben und mit der Gottheit eins geworden zu sein, in ihr fest zu ruhen und mich über alles Denkbare erhoben zu haben." (IV, 8, 1.)

Wir haben bereits oben *Plotin* als den Begründer der philosophischen Mystik kennen gelernt (S. 63 f.). Hier sehen wir, daß er die Vereinigung mit Gott zugleich als die höchste sittliche Aufgabe betrachtet. Für die Entwicklung der Ethik ist *Plotin* aber auch dadurch bedeutsam, daß er mit voller Schärfe betont, nicht die Handlungen seien an sich gut, sondern „die Gesinnungen sind es, welche auch die Handlungen zu guten machen". (I, 5, 10.) Die „bürgerlichen" Tugenden, die von *Plato* und den Stoikern als die grundlegenden, als die Kardinaltugenden bezeichnet wurden, die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit (Sophrosyne) und die Gerechtigkeit, haben nach *Plotin* ihren Wert darin, daß sie dazu beitragen, die Herrschaft der Vernunft über die Affekte zu befestigen. Sie sind aber nur Mittel und Wege zum höchsten Zweck und zum höchsten Ziel, zur schließlichen Einswerdung der Seele mit dem Urquell alles Seins, mit der Gottheit.

Plotin ist der letzte große Denker, den das Altertum hervorgebracht hat, und wir dürfen also mit ihm die Darstellung der antiken Ethik beschließen und nun darangehen, die Bedeutung derselben für die Entwicklung des Nachdenkens über sittliche Fragen zusammenzufassen.

Als das charakteristische Merkmal der antiken Sittenlehre wird gewöhnlich die Richtung auf die individuelle Glückseligkeit bezeichnet. Nach dem griechischen Worte für Glückseligkeit (Eudaimonia) nennt man diese Denkrichtung der Ethik „Eudaimonismus". Man kann diese Behauptung, wenn auch nicht unein-

geschränkt, so doch im allgemeinen als richtig gelten lassen, man muß aber sagen, daß damit der Wert der antiken Ethik keineswegs gebührend eingeschätzt ist. Wichtiger ist schon die Tatsache, daß die meisten Sittenlehrer des Altertums die Herrschaft der Vernunft über die Affekte als die bedeutsamste sittliche Forderung bezeichnen. In diesem intellektualistischen Zuge der antiken Ethik ist aber die überaus wichtige Wahrheit enthalten, daß das Nachdenken über sittliche Probleme die unerläßliche Vorbedingung für den ethischen Fortschritt ist. Wir können aber noch viel mehr und viel Bedeutenderes von den ethischen Denkern des Altertums lernen. Schon *Sokrates* hat die Autonomie und die Autarkie des sittlichen Bewußtseins als Forderung verkündet und damit für die Moralphilosophie *Kants* eigentlich die Grundlage geschaffen. *Platon* und *Aristoteles* haben auf den engen Zusammenhang zwischen den sittlichen Forderungen und dem Gemeinschaftsleben hingewiesen und die ethischen Aufgaben des Staates betont. Damit haben sie aber Anregungen gegeben, die wir erst heute ganz würdigen können. In dieser Beziehung möchte ich noch nachträglich darauf hinweisen, daß der Geschichtschreiber *Polybius* (200—120 v. Chr.) in der Übersicht über die verschiedenen Staatsformen, die er am Anfang des sechsten Buches seines großen Geschichtswerkes gibt, ausdrücklich sagt, daß erst durch die Gewohnheit des geordneten Zusammenlebens sich bei den Menschen die Begriffe der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit gebildet haben, und daß aus der naturgemäßen Billigung des Guten und Mißbilligung des Bösen das bewußte Nachdenken über diese Fragen hervorging, und daß dies die Grundlage der Gerechtigkeit sei (*Polybius* VI, 5, 10, u. VI, 6, 7). Wir haben also bereits im Altertum die Keime zu einer soziologischen Ethik gegeben.

In der hellenistisch-römischen Periode tritt nun allerdings die individualistische Richtung der Ethik wieder stärker hervor. Daraus ist jedoch, wie wir gezeigt haben, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen und dieser Gedanke ist, wie wir später zeigen werden, für die Entwicklung der Ethik von fundamentaler Bedeutung. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Menschheitsgedanke gerade jetzt nach dem Weltkriege zu neuem Leben erwachen wird und für die ethische Zielsetzung richtunggebend zu werden bestimmt ist. Das Altertum hat aber aus dieser großen Idee die Pflicht der allgemeinen Menschlichkeit entwickelt und so den Gedanken der Humanität geschaffen, der die neuere Ethik eine Zeitlang fast allein beherrscht hat, wobei die Beziehung auf das klassische Altertum immer lebendig geblieben ist.

Philo und *Plotin* haben der Ethik eine tief religiöse Richtung gegeben und stehen damit schon mitten in der geistigen Bewegung, die durch das Christentum geschaffen wurde. Beide haben tatsächlich auf die Entwicklung der christlichen Lehre stark eingewirkt.

Wir dürfen also sagen: Die antike Ethik hat für die psychologische, für die soziologische, für die metaphysische und religiöse Begründung der Sittenlehre die Fundamente gelegt, auf denen die neuere Philosophie weiter gebaut hat. Sie hat aber auch die Selbständigkeit

und Eigenberechtigung der sittlichen Forderungen energisch betont und ist auch dadurch wieder bis auf unsere Zeit herab fruchtbar geblieben. Von *Plato* und von den Stoikern sind ethische Gedanken geformt worden, deren Bedeutung wir erst heute würdigen, und deren Verwirklichung wir erst von der Zukunft erhoffen. Wir haben deshalb die antike Ethik etwas ausführlicher dargestellt und werden uns für die Folgezeit kürzer fassen können.

Das Christentum hat in den ersten Jahrhunderten seiner Entwicklung viele Elemente der antiken Philosophie in seine Weltanschauung und in seine Sittenlehre aufgenommen. Allein die Grundlage der christlichen Ethik bildet, wie dies durch die Zeit und durch den Ort der Entstehung des Christentums gegeben ist, die Sittenlehre des Alten Testamentes. Die Ethik des Judentums unterscheidet sich von der philosophischen Ethik der Griechen zunächst durch ihren streng theologischen Charakter. Die Sittengesetze sind ebenso wie die zahlreichen Vorschriften über Reinigungen, über Opfer und Feste, Gebote Gottes, die er seinem erwählten Volke auferlegt, Gebote, deren Erfüllung er mit Strenge fordert, und deren Übertretung er mit schweren Strafen bedroht. Trotzdem aber besteht die Sittlichkeit und Frömmigkeit keineswegs bloß in äußerem Gehorsam. Gott verlangt vielmehr innere Hingabe an seinen Willen. Sein Grundgebot lautet: „Heilig sollt ihr mir sein, denn heilig bin ich, der Herr". (3. *Mos.* 19, 2.) „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern, ein heilig Volk." (2. *Mos.* 19, 6.) In den fünf Büchern *Mosis*, die in der jüdischen Theologie kurz die „Thora", das heißt die Lehre, genannt werden, sind Zeremonialgesetze und Sittengesetze enthalten und das Ganze wird wiederholt als eine Einheit bezeichnet, zu der nichts hinzugefügt und von der nichts hinweggenommen werden darf. Dort finden sich auch in zwei nicht ganz gleich lautenden Fassungen die sogenannten Zehn Gebote, die durch das Christentum, welches sie übernahm, zum allgemeinen Sittenkodex der Menschheit geworden sind. (2. *Mos.* 20, 1—17 und 5. *Mos.* 5, 6—18.) Die großen Propheten Israels, unter denen *Amos, Jesaia, Micha, Jeremia, Ezechiel* und der sogenannte *Deutero-Jesaia* besonders hervorragen, haben dann das Zeremonialgesetz als weniger bedeutsam hingestellt und vor allem die Erfüllung der sittlichen Forderungen als das Wesentliche, ja als das allein Maßgebende bezeichnet. So betont z. B. der Prophet *Micha* die sittliche Wertlosigkeit der Opfer, indem er sagt: „Hat Gott etwa Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Strömen Öles? Soll ich etwa meinen Erstgeborenen als Sühne für mich hingeben, die Frucht meines Leibes als Sühnopfer für mein Leben? Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und nichts anderes fordert Gott von dir, als daß du Gerechtigkeit übest, Liebe beweisest und in Demut wandelst vor deinem Gott." (*Micha* 6, v. 7 u. 8.)

Noch schärfer eifert *Deutero-Jesaia* *) gegen die Verdienstlichkeit des Fastens und fordert statt dessen Werke der Nächstenliebe. Daß von

*) So bezeichnet man den großen Unbekannten unter den Propheten, der zur Zeit des Perserkönigs *Cyrus* (6. Jahrh. v. Chr.) lebte. Seine Reden sind in unserer Bibel mit denen des *Jesaia* (8. Jahrh. v. Chr.) vereinigt (Kap. 40—66).

dem wahrhaft Frommen nur die Erfüllung der sittlichen Pflichten verlangt wird, das ist besonders deutlich und wirksam ausgesprochen im fünfzehnten Psalm. Dieser beginnt mit der Frage: „Wer wird weilen in deinem Zelte, o Herr, wer wird wohnen auf deinem heiligen Berge?“ Die Antwort lautet: „Wer in Unschuld wandelt und Gerechtigkeit übt und Wahrheit redet in seinem Herzen. Keine Verleumdung schwebt auf seiner Zunge, er fügt seinem Mitmenschen nichts Böses zu und ladet keine Schande auf seinen Nächsten. Der Verächtliche ist in seinen Augen verworfen, die den Herrn fürchten, denen erweiset er Ehre. Er schwört sich zum Schaden und ändert es nicht. Sein Geld leiht er nicht aus auf Zinsen, Bestechung gegen den Unschuldigen nimmt er nicht an. Wer so handelt, der wankt nicht in Ewigkeit.“

In der Zeit nach dem babylonischen Exil wurde das Gesetz besonders durch die Anregung *Esras* eifrig studiert und dadurch der Begriff der „Thora“ wesentlich erweitert. Man nahm an, daß *Moses* von Gott noch viele Erläuterungen zu den Vorschriften vernommen und diese durch mündliche Mitteilung seinem Volke überliefert hatte. Alle diese im Laufe der Zeiten sich immer mehrenden Einzelbestimmungen werden mit zur Thora gerechnet, die dadurch an Umfang stetig zunahm *). Sie ist die Summe alles dessen, was Gott seinem Volke geoffenbart hat. Das tägliche Leben des Einzelnen wird dadurch auf das strengste geregelt, allein der Fromme fühlt sich dabei keineswegs beengt und bedrückt, sondern freut sich vielmehr, daß er so oft Gelegenheit hat, Gottes Gebote zu erfüllen und ihm so zu dienen.

Aber auch in dieser Zeit, von der manche Geschichtschreiber behaupten, daß hier die rein äußerliche Befolgung der Zeremonialvorschriften den ganzen Inhalt der Frömmigkeit bildete, blieb für die tiefer Blickenden das Sittengesetz der weitaus wichtigste Inhalt der Thora. Dies beweist folgende im Talmud überlieferte Geschichte. Zu dem Weisen *Hillel*, der ungefähr zur Zeit Christi in Palästina lebte und lehrte, kam einst ein Heide und erklärte ihm, er möchte sich zum Judentum bekehren, wenn ihm *Hillel* die Grundlehren dieser Religion in der Zeit mitteilen könne, während er auf einem Fuße stehe. Mit demselben Ansinnen war er kurz zuvor von einem anderen Schriftgelehrten schroff abgewiesen worden. *Hillel* aber sagte zu ihm: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Thora, alles Übrige ist nur die Erklärung dazu. Geh hin und lerne“ **).

Daß zur Zeit der Entstehung des Christentums eine derartige Konzentration der jüdischen Religionslehre auf das reine Sittengesetz möglich war, beweist deutlich, daß die Thora auf die äußere Erfüllung des Gesetzes niemals das Hauptgewicht gelegt hat. Werktätige Menschenliebe, strenge Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen, unbedingte Wahr-

*) Der Begriff der Thora und ihre religions-geschichtliche Bedeutung ist am tiefsten erfaßt und am klarsten herausgestellt von dem englischen Geistlichen *Travers Herford* in seinem Werke „Das pharisäische Judentum“ (deutsche Übersetzung v. *Rosalia Perles* mit einer Einleitung von *Felix Perles* 1913), S. 48—92.

**) Babylonischer Talmud, Traktat Sabbath p. 31.

haftigkeit sind die Forderungen, die von allen hervorragenden Sittenlehrern des Judentums immer wieder als das Wesentliche der jüdischen Frömmigkeit bezeichnet werden. Ihren theologischen Charakter behält aber die jüdische Ethik immer bei. Die Sittengesetze sind Gebote Gottes. Als Grundforderungen der jüdischen Ethik darf man vielleicht in kurzer Zusammenfassung die Gottesliebe und die Menschenliebe bezeichnen.

Auf diesem geistigen Boden ist das Christentum entstanden. Sein erhabener Stifter hat die soeben genannten Grundforderungen ausdrücklich anerkannt. Heißt es doch wörtlich im Evangelium *Matthaei* (22, 36 ff.): „Meister, welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz? Jesus aber sprach zu ihm: Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt (5. *Mos.* 6, 5). Das ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist ihm gleich. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst (3. *Mos.* 19, 18). In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.“ Da Christus überdies ausdrücklich sagt, er sei nicht gekommen, um das Gesetz, das heißt die Thora, aufzulösen, sondern zu erfüllen, so unterscheidet sich seine Predigt nicht wesentlich von der der alten Propheten. Er treibt die Wechsler und die Krämer aus dem Tempel, eifert gegen die Scheinheiligkeit der Schriftgelehrten, dehnt die Liebespflicht auch auf die Feinde aus, verlangt von seinen Anhängern eine gründliche Sinnesänderung, betont die Wertlosigkeit der irdischen Güter, fordert Sanftmut, Friedfertigkeit und demutsvolle Hingabe an Gott und verkündet das Nahen des Himmelreiches. Das Christentum Christi erscheint für die objektive geschichtliche Beurteilung als eine sittliche Läuterung des Judentums, wobei der Jenseitsgedanke stärker betont wird, als dies im Alten Testament der Fall war.

Seine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt aber das Christentum erst dadurch, daß der Kreuzestod Christi von seinen Jüngern dahin gedeutet wird, daß Christus durch seinen Tod, den er auf sich nahm, die Menschheit von der Erbsünde erlöst hat, die ihr von Adam her anhaftet, und dadurch erst die Menschen des ewigen Heiles fähig und würdig gemacht hat. Jetzt ist Jesus von Nazareth kein reformierender Prophet mehr. Er ist zum Erlöser, zum Heiland, zum Messias, zum Christus *), zum eingeborenen Sohn Gottes geworden, der mit dem Vater wesensgleich ist. Diese Lehre vom göttlichen Heiland verkündet der Apostel *Paulus* nicht mehr bloß den Juden, sondern in viel weiterem Umfange den Heiden und findet unter diesen zahlreiche Anhänger. Infolgedessen scheidet sich das Christentum immer deutlicher vom Judentum und tritt schon im zweiten Jahrhundert in entschiedenen Gegensatz dazu. Die Christen nehmen auch das Alte Testament als die ihnen zuteil gewordene Offenbarung für sich in Anspruch und deuten viele Weissagungen der alten Propheten auf die Erscheinung Christi. Die zahlreichen Gemeinden schließen sich allmählich zu größeren Verbänden zusammen und so entsteht im vierten Jahrhundert die große

*) Christus (χριστός von χρίω = ich salbe) ist die wörtliche Übersetzung von „Messias“ (hebr. Meschiach, der Gesalbte).

Organisation der katholischen (allgemeinen) Kirche, die für die sittliche Entwicklung der abendländischen Menschheit von so großer Bedeutung werden sollte.

Die Kirche verlangt von ihren Anhängern zunächst Festigkeit im Glauben an Christum, zuversichtliche Hoffnung auf das künftige Heil und besonders werktätige Liebe. Alle Menschen sind Kinder Gottes und, soweit sie zur Kirche gehören, überdies Brüder in Christo. Dieser universalistische Charakter der römisch-katholischen Kirche hat zweifellos erziehlich auf die germanische Welt des Mittelalters gewirkt. Trotz allen individuellen und nationalen Differenzen haben sich da gewisse einheitliche Grundsätze der Welt- und Lebensanschauung ausgeprägt, die bis tief in die Neuzeit hinein und vielfach bis zur Gegenwart die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins bestimmt haben.

Dazu gehört vor allem der asketische, weltverneinende Zug im kirchlichen Christentum. Schon in den Evangelien tritt uns der neue Glaube als Erlösungsreligion, als Jenseitshoffnung entgegen. Das verstärkt sich nun im Laufe der Zeit derart, daß das irdische Leben ganz und gar als sündhaft betrachtet wird. Der Christenmensch muß sich durch Bußübungen und Kasteiungen von dieser Sündhaftigkeit rein zu erhalten suchen und sich so auf das wahre Leben vorbereiten, das erst nach dem Tode beginnt. Gott und Welt sind Gegensätze. Der im Jahre 630 verstorbene spanische Bischof *Isidor* erklärte: „Gut ist die Absicht, welche auf Gott, böse aber diejenige, welche auf irdischen Gewinn oder vergänglichen Ruhm gerichtet ist.“ *Bernhard von Clairvaux* mahnte einmal zur Gottesfurcht mit den Worten: „Vergiß dein Volk, dein Vaterhaus, entsage den fleischlichen Neigungen, verliere die weltlichen Sitten.“ Auch *Katharina von Siena* stellte Reichtum und weltliche Ehren auf eine Stufe mit sündhafter Sinnlichkeit: „Die Welt,“ sagte sie, „ist Gott entgegen und Gott der Welt. Beide haben nichts miteinander gemein. Der Sohn Gottes erwählte sich Armut, Niedrigkeit, Verhöhnung, Hunger und Durst. Die Welt sucht Reichtum, Ehren und Lüste.“ Am vollständigsten klang diese weltverneinende Stimmung des Mittelalters in der Schrift „Über die Verachtung der Welt“ aus, welche der Papst *Innozenz III.* als Kardinal vor dem Jahre 1198 verfaßte. In derselben heißt es: „Wir sterben, indem wir leben, und dann erst hören wir auf zu sterben, wenn wir aufhören zu leben“ *). In der Zeit der Gegenreformation (16. und 17. Jahrhundert) hat der Jesuitenorden die Pflicht der Askese noch stärker betont und ausdrücklich verlangt, daß der fromme Christ sich selbst freiwillig Qualen und Leiden auferlege. (Belege bei *Eicken* 807 ff.)

Infolgedessen hat sich in der christlichen Welt allmählich die Anschauung herausgebildet, daß eine menschliche Handlung nur dann wahrhaft sittlich ist, wenn sie mit Entsagung, mit Selbstüber-

*) Diese Zitate entnehme ich dem grundlegenden und überaus lehrreichen Werke: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“ von *Heinrich v. Eicken,* S. 314 ff.

windung, mit einem persönlichen Opfer verbunden ist. Ja, man mißt den sittlichen Wert einer Tat geradezu nach der Größe des Opfers, das der Handelnde dabei bringen muß. Dieser asketische Grundzug der christlichen Sittenlehre tritt uns mit voller Deutlichkeit noch in der *Kant*schen Ethik entgegen. Es ist zweifellos, daß diese hohe Wertschätzung der Selbstüberwindung die Opferfähigkeit der Menschheit gesteigert und dadurch in hohem Grade erziehlich gewirkt hat.

Trotzdem werden wir später zu untersuchen haben, ob Selbstüberwindung und Opfer wirklich zum Wesen der sittlichen Verpflichtung gehören und namentlich, ob dieser selbst auferlegte Zwang schon an sich einen moralischen Wert besitzt, ganz abgesehen von dem Zwecke, dem diese Entsagung dienen soll.

In wesentlich anderem Sinne hat die Gnadenlehre der römischen Kirche die sittliche Entwicklung beeinflußt. Der Kirchenvater *Augustinus* (354—430 n. Chr.) ist in seiner tief innerlichen Frömmigkeit, der er namentlich in seinen „Bekenntnissen" einen mächtig ergreifenden Ausdruck verliehen hat, zur Überzeugung gelangt, daß der von Natur aus sündhafte Mensch ganz unfähig sei, sich aus eigener Kraft die Erlösung zu erwirken. Diese bleibt immer ein freiwilliges Geschenk der göttlichen Gnade. Da nun *Augustin* auch mit aller Entschiedenheit für die Einheit, für die Heiligkeit, für die Irrtumslosigkeit der Kirche eintrat und immer wieder lehrte, daß nur in der Kirche und durch die Kirche für den Einzelnen das Heil zu gewinnen sei, so bildete sich in der Folgezeit die Lehre aus, daß die Kirche die alleinige Spenderin der Gnadenmittel sei. Ihre Priester konnten durch Mitteilung oder Verweigerung der Sakramente, besonders des Abendmahls, das Heil dem Einzelnen gewährleisten oder versagen. Dadurch wurde es für den Christenmenschen wichtiger, durch Erfüllung der religiösen Zeremonien sich sein Heil zu sichern, als nach innerer sittlicher Läuterung zu streben.

Da nun die Kirche, wie *Heinrich von Eicken* gezeigt hat, im Laufe des Mittelalters durch Weltverneinung zur Weltbeherrschung gelangte, indem sie genötigt war, zu den konkreten Lebensverhältnissen, wie z. B. zur Ehe, zur Erziehung, zum wirtschaftlichen Erwerb und besonders zum weltlichen Staate, Stellung zu nehmen, so mußte geradezu eine immer stärkere Verweltlichung der leitenden Kirchenmächte eintreten.

Als Reaktion auf die Verweltlichung macht sich schon im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert innerhalb der Kirche das Bedürfnis nach intensiver persönlicher Frömmigkeit geltend. Die Bettelorden wollen durch strenge Bußübungen und durch ein gottgeweihtes Leben diesem Bedürfnis entgegenkommen. Aus demselben Drange entsteht die christliche Mystik eines Meister *Eckhart*, eines *Suso* und *Johannes Tauler*, die alle durch tiefes Versenken in sich selbst sich mit der Gottheit zu vereinigen streben.

Aus solchen Bestrebungen ging dann im sechzehnten Jahrhundert die große Reformation hervor, die einen nicht geringen Teil der Christenheit von Rom losriß. Der Protestantismus lehnt sich

vor allem gegen die Autorität der Kirche als der alleinigen Spenderin der Gnade auf und will das ursprüngliche, das evangelische Christentum wieder herstellen. Er lehnt ferner die Weltverneinung ab und betrachtet die Wirksamkeit des Menschen im diesseitigen Leben, in der Ehe, in der Berufsarbeit, in der Beteiligung am Staate als einen wesentlichen Teil seiner sittlich-religiösen Aufgabe.

Hier tritt nun der Protestantismus in enge Beziehungen zu den anderen Strömungen der Zeit, die im Verein mit dieser religiösen Bewegung eine neue Epoche der Weltgeschichte heraufführen.

Die wichtigste dieser Strömungen ist die neu erwachte Freude am Menschen und an der Welt. Man bezeichnet deshalb diese Zeit des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts gerne als die der Wiedergeburt (Renaissance) und des Humanismus. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, die von Italien ausgeht und bald nach Deutschland und Frankreich übergreift, wirkt bei dieser Umwandlung des inneren Menschen kräftig mit. Die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien erweitert den geographischen Horizont und eröffnet dem wirtschaftlichen Leben neue und sehr ergiebige Quellen. Zu gleicher Zeit wird aber durch die Erfindung der Buchdruckerkunst eine geradezu unendliche Fülle neuer Bildungsmöglichkeiten erschlossen.

Infolge dieser Tatsachen und Strömungen vollzieht sich im politischen, im wirtschaftlichen und im geistigen Leben Europas eine überaus bedeutsame Umwandlung. Es bildet sich eine neue Einstellung des Geistes heraus gegenüber der Natur, gegenüber der Geschichte, gegenüber dem Staate, gegenüber dem Einzelmenschen und seiner sittlichen Aufgabe. Dabei wirken die Gedanken des wiedererstandenen Altertums überaus befruchtend mit. Die neue Zeit kehrt vielfach zur Gedankenwelt der Griechen und Römer zurück, wächst aber durch die Auffindung neuer Denkmittel und neuer Forschungsmethoden namentlich in der mathematischen Naturwissenschaft gewaltig über das Altertum hinaus. Durch die Arbeiten von *Kopernikus, Galilei, Kepler, Huyghens* und *Newton* wird die Mechanik der leblosen Körper auf eine feste Grundlage gestellt und die Struktur unseres Sonnensystems bloßgelegt. Durch solche Ergebnisse, an deren Richtigkeit ein Zweifel unmöglich schien, wurde das Vertrauen in die Kraft des Menschengeistes ganz außerordentlich gestärkt. Die aufblühende Mathematik läßt die Meinung aufkommen, daß die menschliche Vernunft aus sich selbst heraus, ohne die Erfahrung befragen zu müssen, unumstößliche Wahrheiten zu gewinnen vermag, die für jede Erfahrung Geltung besitzen. Anderseits sieht man wieder ein, daß die genaue Beobachtung der Tatsachen, die durch das Experiment wirksam unterstützt wird, weit sicherere Einsichten in das Wesen der Natur verschafft, als die überlieferte Bücherweisheit. Die Beobachtung beschränkt sich aber nicht auf die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt. Man bemüht sich auch tiefer in die eigene Seele zu blicken und die Regungen der Seele bei anderen sorgsam zu untersuchen. Auch hier glaubt man ein Stück Natur zu finden, und zwar ein sehr wichtiges Stück. Man will auf diesem Wege das Wesen des Menschen ergründen,

alle ihm von der Natur verliehenen Anlagen kennen lernen, die man dann bei allen Menschen als gegeben voraussetzen darf. Da erneuert sich die schon von den Stoikern verkündete Lehre von dem natürlichen Lichte der Vernunft, das allen Menschen verliehen wurde und die sicherste Quelle der Wahrheit sei. Man geht aber jetzt noch weiter. In den Tiefen der Menschenseele findet man auch das natürliche Recht, das für alle Menschen gelten müsse und höhere Autorität für sich in Anspruch nehmen darf, als alle positiv geltenden Rechte in den verschiedenen Staaten. Aus der allgemeinen Menschenvernunft glaubt man dann auch eine natürliche Religion ableiten zu können, die keiner Dogmen und keiner Wunder bedarf. In derselben Weise hofft man dann auch eine allgemein geltende natürliche Sittenlehre aus dem Wesen des Menschen heraus begründen zu können. In welcher Weise dieser neue Geist sich in der philosophischen Ethik der Neuzeit kundgibt, das hat nebst anderen besonders *Friedrich Jodl* in seinem grundlegenden Werke „Geschichte der Ethik" (zwei Bände, 2. Aufl. 1906—1912) ausführlich dargestellt. Indem ich die Leser auf dieses vortreffliche Werk verweise, hebe ich hier nur die wesentlichsten Züge dieser Entwicklung hervor.

Für die philosophische Ethik der neuen Zeit darf man vielleicht folgende Strömungen als charakteristisch herausheben:

1. Besonders deutlich macht sich das Streben nach einer Säkularisation der Ethik bemerkbar. Man bemüht sich nachzuweisen, daß die sittliche Verpflichtung ganz unabhängig sei von jedem religiösen Dogma, und daß die Moral keiner theologischen Begründung bedürfe.

2. Durch eindringende Zergliederung der seelischen Vorgänge, die wir bei der moralischen Beurteilung unserer eigenen und fremder Handlungen erleben, sucht man eine psychologische Grundlegung der Ethik herauszuarbeiten.

3. Bei diesen Bemühungen zeigt es sich immer deutlicher, daß für die Herausbildung ethischer Normen das Zusammenleben der Menschen von entscheidender Wichtigkeit ist. So entsteht allmählich das Bedürfnis nach einer soziologischen Untersuchung der moralischen Entwicklung.

4. Neben diesen streng wissenschaftlichen Bestrebungen finden sich auch noch bedeutsame Versuche einer metaphysischen Moralbegründung, in denen das ethische Verhalten zum kosmischen Geschehen in Beziehung gebracht und als ein letztes Ziel der Weltordnung betrachtet wird.

In allen hier genannten Denkrichtungen wirken Ideen der antiken Ethik befruchtend und anregend mit. Am deutlichsten ist dabei der Einfluß von *Sokrates,* von *Platon* und von den Stoikern bemerkbar. Daneben aber haben auch *Aristoteles, Epikur* und die Neuplatoniker auf die Ethik der Neuzeit eingewirkt. Wir wollen nun diese vier Strömungen durch Anführung der wichtigsten geschichtlichen Tatsachen illustrieren und behalten uns dabei vor, bei einzelnen besonders hervorragenden und richtunggebenden Denkern etwas länger zu verweilen.

Ad 1. (Säkularisation der Ethik.) Schon im sechzehnten Jahrhundert hat in Frankreich *Charron* in seinem Buche „Von der Weisheit" eine von jedem religiösen Dogma unabhängige Ethik zu begründen gesucht und dabei die stoische Formel vom „naturgemäßen Leben" sich zu eigen gemacht (*Jodl* I, 191 ff.). Noch entschiedener betont *Herbert von Cherbury* (1581—1648) in seinem Werke „Von der Wahrheit", daß die Unterscheidung von Gut und Böse eine Gabe der Natur sei, und daß unsere Urteile in moralischen Fragen eine innere Gewißheit in sich tragen, wie sie sonst nur den mathematischen Urteilen innewohne. *Herbert* wird allgemein als der Vater des englischen Deismus bezeichnet, über den wir bereits oben (S. 141) gesprochen haben. Die Vertreter dieser Religionsphilosophie bezeichnen sich selbst als „Freidenker". Sie behaupten, daß es eine natürliche Religion gibt, die in der menschlichen Vernunft selbst begründet sei. In den positiven, den „geoffenbarten" Religionen sei nur das wahr und richtig, was mit der Vernunftreligion übereinstimmt. Die wesentliche Aufgabe der Vernunftreligion besteht aber darin, die sittlichen Forderungen, die in der menschlichen Vernunft selbst ihre hinreichende Begründung finden, zu stärken und zu vertiefen. Der englische Deismus hat in Frankreich und in Deutschland die Bewegung der Geister hervorgerufen, die man gewöhnlich als „Aufklärung" bezeichnet. Nach *Kants* berühmter Definition *) ist Aufklärung „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit". Die menschliche Vernunft wird also für selbständig und für frei erklärt. Sie will sich weder in ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen, noch auch in ihren sittlichen Forderungen durch überkommene Autoritäten irgendwie einschränken lassen. Für die Ethik wird damit vor allem die Entbehrlichkeit jeder theologischen Begründung behauptet. Man geht sogar noch einen Schritt weiter, indem man umgekehrt den Wert und die Wahrheit der Religion durch den sittlichen Gehalt ihrer Lehren zu begründen sucht. Diesen hohen Gedanken hat *Lessing* in seinem „Nathan" ausgesprochen, indem er in der Parabel von den drei Ringen dem Richter die Worte in den Mund legt:

„Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen: komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf. Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes Kindeskindern äußern,
So lad ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl."

Die sittlichen und die erziehlichen Wirkungen einer Religion sind es also, die allein ihre Wahrheit beweisen können. Einen ganz ähn-

*) Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?" (IV, 161, *Hartenstein*'sche Ausgabe.)

lichen Gedanken hat *Goethe* in seiner Ode „Das Göttliche" klar und deutlich ausgedrückt:

„Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut,
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.
Heil den unbekannten
Höhern Wesen,
Die wir ahnen.
Sein Beispiel lehr uns
Jene glauben."

Die Fähigkeit des Menschen, entsagungsvoll sich dem Wohle anderer zu widmen, soll der Beweis dafür sein, daß es ein allgütiges göttliches Wesen gibt.

Die philosophische Ausgestaltung dieser Verselbständigung der Ethik hat dann *Immanuel Kant* vollzogen. So wie die Erkenntnistheorie *Kants* gegründet ist auf den Glauben an eine von allem Anfang an gegebene, zeitlose logische Struktur der „reinen" Vernunft, so beruht auch seine strenge Sittenlehre auf der Überzeugung von einer festen, unveränderlichen ethischen Struktur des menschlichen Willens oder, wie er lieber sagt, der praktischen Vernunft. *Kant* ist also ebenso wie *Sokrates* und die Stoiker, von denen er stark beeinflußt ist, für die unbedingte Autonomie des sittlichen Bewußtseins und der daraus sich ergebenden ethischen Normen eingetreten. Er hat aber diesen Gedanken mit einer derartigen Konsequenz durchgeführt und die daraus entspringenden Folgerungen mit so unerbittlicher Strenge gezogen, zugleich aber in seiner Begründung so viel neue Gedanken ausgesprochen, daß seine Denkarbeit in der Entwicklung der Ethik eine neue Epoche heraufgeführt hat.

Kant bekennt sich in seiner Ethik ebenso wie in seiner Erkenntnistheorie mit voller Entschiedenheit zum Apriorismus. (Vgl. S. 54.) Niemals können wir durch die Erfahrung, das heißt durch die Beobachtung dessen, was die Menschen in moralischen Dingen wirklich tun, zur Klarheit darüber gelangen, was sie tun sollen. Darüber kann uns nur das in unserer Brust wohnende Sittengesetz belehren, das aus der reinen praktischen Vernunft selbst, aus ihrem innersten Wesen abgeleitet ist und eben deshalb unabhängig von jeder Erfahrung für alle vernünftigen Wesen unbedingte, objektive und allgemeine Gültigkeit besitzt. Vor diesem Richterstuhl in unserem Innern müssen sich auch die religiösen Begriffe erst rechtfertigen, wenn sie moralisch vollgültig sein sollen. „Selbst der Heilige des Evangelii", sagt *Kant*, „muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? Niemand ist gut als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit

dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft" *). Man sieht also deutlich, daß *Kant* ebenso wie *Lessing* und *Goethe* die Religion auf die Sittlichkeit gründet und nicht umgekehrt.

Worin besteht nun dieses der praktischen Vernunft immanente, a priori erkennbare und für alle gültige Sittengesetz? *Kant* legt großen Wert darauf, immer wieder zu betonen, daß das Bewußtsein von diesem inneren Wertmaßstab schon dem nicht philosophierenden Verstande innewohnt. Man hält auch im gewöhnlichen Leben nur solche Handlungen für wahrhaft sittlich, bei denen sich keine Spur eines selbstsüchtigen Motives, kein Gedanke an einen etwaigen Vorteil, keine Furcht vor Strafe nachweisen oder vermuten läßt. Der moralische Wert einer Handlung liegt ferner, auch nach der allgemeinen Ansicht, nicht in den besonderen Absichten, die uns dabei leiten, und noch weniger in den Wirkungen, die wir damit erzielen, sondern einzig und allein in den Grundsätzen, von denen wir uns bestimmen lassen. Der Philosoph findet also im allgemeinen Bewußtsein die Keime des wahren Moralprinzips bereits vor. Seine Aufgabe besteht nun darin, das Prinzip deutlich zu formulieren und zu zeigen, daß es wirklich aus dem Wesen der praktischen Vernunft mit innerer Notwendigkeit abgeleitet werden könne.

Das Sittengesetz stellt an den menschlichen Willen, der ja in der Regel von Neigungen und Wünschen beeinflußt wird, Forderungen, es richtet an ihn Gebote. *Kant* nennt diese Forderungen Imperative.

Diese Imperative unterscheiden sich von den sonstigen Forderungen, die die Vernunft zur Erreichung bestimmter Zwecke an den Willen richtet, dadurch, daß jene nur bedingte Geltung haben, während die Imperative der Sittlichkeit unbedingt gebieten und zu jeder Zeit von jedem Befolgung verlangen. Deswegen werden diese Forderungen von *Kant* als kategorische Imperative bezeichnet.

Sollen nun derartige Imperative aus der Vernunft selbst abgeleitet werden können, so dürfen sie keine bestimmten Vorschriften, keine speziellen Anweisungen enthalten, da hiezu überall Erfahrung nötig ist. Das in der praktischen Vernunft selbst begründete Sittengesetz kann sich nur auf allgemeine Grundsätze beziehen. *Kant* nennt den Grundsatz, durch den ich mich in jedem einzelnen Falle zum Handeln bestimmen lasse, die Maxime meines Handelns. Wenn nun diese Maxime dem Sittengesetz gemäß sein soll, so muß ich wollen können, daß sie zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden könnte. Und so lautet denn die erste Formulierung des kategorischen Imperativs folgendermaßen: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." *Kant* versucht nun in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" an mehreren Beispielen zu zeigen, daß diese Formel tatsächlich einen sicheren Maßstab für die Beurteilung der Grundsätze unseres Handelns abgeben kann.

*) Grundlegung z. Met. d. Sitten. 2. Abschnitt. IV., 256 (Hartenstein).

Hier muß zunächst ein naheliegendes Mißverständnis verhütet werden. Die Ausdrücke „Prinzip einer Gesetzgebung" und „allgemeines Gesetz" könnten den Gedanken nahelegen, als wolle *Kant* die Richtigkeit seines Moralprinzips aus den Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens erweisen. Dies würde jedoch dem apriorischen Charakter seiner Ethik ganz widersprechen. Er sucht vielmehr zu zeigen, daß jede unmoralische Maxime sich dadurch als solche erweist, daß sich sofort ein logischer Widerspruch ergibt, wenn man versucht, diese Maxime zu verallgemeinern. Es läßt sich nicht leugnen, daß es dabei nicht ohne dialektische Spitzfindigkeiten abgeht und eben deshalb wirkt diese Formulierung des Sittengesetzes nicht ganz überzeugend.

Wichtiger und bedeutsamer ist die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs, die mit der ersten nur lose zusammenhängt. Wenn die Vernunft sich selbst ihre Gesetze gibt, so erhält das vernünftige Wesen eben dadurch eine innere Selbständigkeit, einen inneren Wert, der es von den übrigen Dingen der Welt wesentlich unterscheidet. Die Dinge, die wir als Sachen bezeichnen, gewinnen für uns nur dadurch einen Wert, daß wir sie als Mittel für unsere Zwecke gebrauchen. Der Mensch aber ist als Vernunftwesen nicht Sache, sondern Person und besitzt dadurch seinen eigenen Wert. Man darf ihn deshalb niemals bloß als Mittel zu irgendeinem Zwecke betrachten, sondern muß in ihm eine Art von Selbstzweck erblicken, der an sich Wert hat. Aus dem Bewußtsein der eigenen Vernunft, die jedem Menschen gegeben ist, ergibt sich demnach die Forderung: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (IV, 277.)

Mit dieser Forderung hat *Kant* einen ganz neuen Begriff in die wissenschaftliche Ethik eingeführt. Jeder einzelne Mensch besitzt nach dieser neuen Lehre als Träger der Menschheitsidee, als Vernunftwesen einen eigenen inneren Wert (oder wie *Kant* schön sagt, eine eigene Würde [IV, 282 f.]). Wir werden weiter unten sehen, wie der Begriff der Menschenwürde als besonders wichtiger Hebel der sittlichen Höherentwicklung wirkt, und behalten uns vor, dort nochmals auf diese von *Kant* zuerst aufgestellte Forderung zurückzukommen.

In dem Begriffe der Würde konzentriert sich gleichsam *Kants* energisches Eintreten für die Autonomie des Sittengesetzes. Wo unser Wille durch eine Autorität bestimmt oder auch nur durch Neigungen beeinflußt ist, da herrscht Heteronomie, das heißt, fremde Gesetzgebung. Sittlich aber handeln wir nur dann, wenn wir einzig und allein dem in uns selbst liegenden, von der Vernunft gegebenen Moralgesetz folgen. *Kant* ist fest davon durchdrungen, daß die Heteronomie des Willens der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit sei (IV, 289).

Daraus erklärt sich auch die unerbittliche Strenge seiner moralischen Forderungen, eine Strenge, die man oft als übertriebenen Rigorismus getadelt hat. *Kant* kann aber konsequenterweise gar nicht

anders denken. Was a priori aus der reinen Vernunft sich ableiten läßt, dem kommt allgemeine Gültigkeit und innere Notwendigkeit zu. Das gilt aber nach *Kants* Überzeugung vom Sittengesetz. Wo sich also bei einer Handlungsweise empirische Elemente eindrängen, wie z. B. irgendeine, und sei es auch nur die geringste Neigung oder eine Aussicht auf einen Vorteil oder Furcht vor Strafe, da ist die Tat nicht mehr bloß von der reinen praktischen Vernunft diktiert und darum nicht mehr moralisch. *Kant* weiß ganz genau, daß eine wahrhaft sittliche Tat, die seiner strengen Forderung vollkommen gerecht wird, vielleicht niemals von einem Menschen vollbracht worden ist *). Das beeinträchtigt aber in keiner Weise die „unnachlaßliche" Strenge seiner Forderung. Er denkt hier genau so, wie die älteren Stoiker. Moralisch ist nur die Tat, die ganz und gar dem Sittengesetz entspricht. Jeder fremde Zusatz vernichtet sofort ihren moralischen Charakter.

Auch der Pflichtbegriff *Kants*, der seiner Ethik das Gepräge gibt, hängt mit seiner Überzeugung von der Autonomie des Sittengesetzes zusammen. „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz." (IV, 248.) Sie ist somit das unbedingte Gebot, das die ihrer selbst bewußte praktische Vernunft aus ihrem eigensten Wesen heraus sich selbst gibt. In der ergreifenden Apostrophe an die Pflicht, die sich in der „Kritik der praktischen Vernunft" findet („Pflicht, du erhabener großer Name" usw.), fragt *Kant:* „Welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft?" Seine Antwort lautet: „Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur." (V, 91.) Die Pflicht ist also nach *Kant* der Ausdruck der inneren Selbständigkeit des Menschen als eines Vernunftwesens. „Er ist das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit." (V, 92.) In dem Pflichtbewußtsein ist also die eigentliche Würde des Menschen und zugleich seine Bestimmung enthalten.

Mit dieser Auffassung der Pflicht hängt auch *Kants* entschiedene Bekämpfung des Eudaimonismus zusammen. In einer tiefgründigen Auseinandersetzung zeigt er, daß die Natur den Menschen gar nicht zur Glückseligkeit bestimmt haben kann. Diesen Zweck hätte sie nämlich weit sicherer erreicht, wenn sie ihm statt der Vernunft bloß einen Naturinstinkt verliehen hätte. „In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme." (IV, 243.) Daraus schließt *Kant*, der fest davon überzeugt ist, daß die Natur niemals zweckwidrig vorgeht, daß sie dem Menschen, indem sie ihm die Vernunft verlieh, ein ganz anderes Ziel als die Glückseligkeit gesetzt, daß sie ihm eine ganz andere Bestimmung gegeben habe. Dem Menschen als einem Vernunftwesen ist vielmehr die, vielleicht unerfüllbare, aber dennoch „unnach-

*) Vgl. „Grundlegung der Met. d. Sitten", IV, 275: „In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht" usw.

laßliche“ Aufgabe gestellt, das in ihm liegende Sittengesetz durch sein Tun zur Verwirklichung zu bringen.

Wir sehen also, daß *Kant* den sokratischen und stoischen Gedanken von der Autonomie des sittlichen Bewußtseins sich zu eigen gemacht, diese Forderung aber durch seine tiefgründigen Untersuchungen wesentlich erweitert, vertieft und mit dem wahren Wesen des Menschen in Zusammenhang gebracht hat. *Kants* Ethik ist durch ihre Strenge, durch ihre innere Geschlossenheit und ganz besonders durch die hohe Aufgabe, die er dem Menschen stellt, selbst eine sittliche Tat von der größten Tragweite geworden. Seine Lehre von der Würde des Menschen kann erst heute auf Grund der soziologischen Methode in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden. Wir werden in unserer eigenen Darstellung der Ethik vielfach genötigt sein, über die Begriffe der Menschenpflicht und Menschenwürde, über Autonomie und Heteromie Überzeugungen vorzubringen, die in wesentlichen Punkten von *Kant* abweichen. Niemals aber werden wir vergessen, daß *Kant* es war, der den sittlichen Beruf des Menschen in seiner vollen Tiefe erfaßt und das Vertrauen in die moralische Kraft des Willens durch seine tief bohrende Denkarbeit so außerordentlich gestärkt hat.

Die Unabhängigkeit des Sittengesetzes von jedem religiösen Dogma ist in der Zeit nach *Kant* vielfach zu einer fast selbstverständlichen Überzeugung geworden. Die Entwicklungslehre hat es nahegelegt, die moralischen Vorstellungen und Gefühle als ein naturgemäßes Produkt der Lebensnotwendigkeit anzusehen. Erst in den letzten Dezennien haben wir infolge der ausgedehnten geschichtlichen Studien und insbesondere durch die völkerkundlichen Forschungen wieder einsehen gelernt, daß Religion und Sittlichkeit sich von allem Anfang an in innigem Zusammenhang miteinander entwickelt haben. Hier wird die soziologische Betrachtungsweise geeignet sein, uns darüber aufzuklären, in welcher Weise ein Zusammenwirken dieser beiden durch und durch sozialen und zugleich durch und durch geistigen Prozesse in der Zukunft möglich und wünschenswert sein wird.

Ad 2. (Psychologische Grundlegung der Ethik.) Auf diesem Gebiete haben englische und insbesondere schottische Denker fruchtbringende Arbeit geleistet. Als das wichtigste Ergebnis ihrer psychologischen Untersuchungen darf wohl die allmählich gewonnene Erkenntnis gelten, daß die beiden Grundtatsachen des sittlichen Lebens, die moralische Beurteilung fremder Handlungen und die warnende Stimme in unserem Innern, die wir das Gewissen nennen, nicht in der Vernunft, sondern in einem viel ursprünglicheren Gefühl ihre seelische Quelle haben. Über die Art, den Ursprung und die Zusammensetzung dieses sittlichen Grundgefühls gehen begreiflicherweise die Meinungen stark auseinander.

John Locke (1632—1704) hat durch seine entschiedene Bekämpfung der Annahme angeborener Ideen auf die Notwendigkeit einer empirischen Moralbegründung hingewiesen, diese aber selbst nicht gegeben. Recht und Unrecht wird seiner Überzeugung nach immer nur in bezug auf ein Gesetz unterschieden. Solche Gesetze gibt es nach *Locke* dreierlei. Das göttliche, das bürgerliche und das der öffent-

lichen Meinung. Diese übt, wie *Locke* sehr treffend bemerkt, den stärksten Einfluß auf das wirkliche Handeln der Menschen aus. *Locke* hat damit auf ein sehr wichtiges soziologisches Moment in der Ethik hingewiesen, worauf wir später noch zurückkommen. Für die psychologische Moralbegründung hat er jedoch nicht viel getan.

Diese hat vor anderen der feinsinnige Denker *Shaftesbury* (1671 bis 1713) sich zur Aufgabe gemacht. In striktem Gegensatz zu *Hobbes*, der im Menschen nur selbstsüchtige Triebe gelten ließ, die erst durch die Vergesellschaftung gehemmt werden, glaubt *Shaftesbury* fest an die Ursprünglichkeit sozialer Gefühle. Die zärtliche Fürsorge der Eltern für die Kinder, das natürliche Mitgefühl mit dem Leidenden, die Freude an der Geselligkeit, die Abneigung gegen die Einsamkeit sind ihm Beweise dafür. Zu wirklich moralischen Gefühlen werden diese natürlichen Affektionen erst dadurch, daß wir sie in unser reflektierendes Bewußtsein erheben und uns dann an ihrem Ablauf innerlich erfreuen können.

Dazu kommt bei dem von antiker Bildung ganz durchtränkten Denker noch die Überzeugung, daß wir von Natur aus einen Sinn für Ordnung, für Harmonie und Proportionalität, kurz für das richtige Maß besitzen und uns am Anblick dieser Verhältnisse erfreuen. Deshalb betont er wiederholt im Anschluß an *Aristoteles*, daß jedes Übermaß, jedes Zuviel in irgendeiner einzelnen Neigung, und sei sie auch an sich tugendhaft, eben durch die Übertreibung zu einem Fehler, ja sogar zu einem Laster werde.

Die Religion kann die Kraft dieser moralischen Gefühle erhöhen, wenn der Gott, an den sie glaubt, nicht bloß als ein mächtiges, sondern auch als ein gütiges Wesen gedacht wird. Wer aber nur aus Furcht vor der göttlichen Strafe oder in sklavischem Gehorsam gegen das Gebot des Allmächtigen seine bösen Triebe im Zaume hält, dessen Sittlichkeit ist nicht größer als die eines gefangenen Tigers *).

Aus der antiken Ethik übernimmt *Shaftesbury* den Eudaimonismus und bemüht sich nachzuweisen, daß die Betätigung der sozialen Gefühle das Glück des Einzelnen sicherer und dauernder zu begründen vermag, als die ausschließliche Verfolgung seiner selbstsüchtigen Interessen. Wie *Epikur*, so schätzt auch *Shaftesbury* die geistigen Freuden viel höher ein als die sinnlichen. Ganz besonders aber betont er, daß die Betätigung von Wohlwollen und Menschenliebe dauernde Freuden schafft, die sich nicht so leicht abstumpfen.

Das wichtigste in *Shaftesburys* Moralphilosophie bleibt aber die Begründung der Sittlichkeit auf ein natürliches Gefühl, das in jedem Menschen wirksam ist und nur der Entfaltung bedarf.

Der Schotte *Hutcheson* (1694—1741) entwickelt *Shaftesburys* Gedanken weiter und gelangt zu der Annahme eines eigenen „moralischen Sinnes", eines ursprünglichen Unterscheidungsvermögens, mit dem wir die menschlichen Handlungen ganz abgesehen davon beurteilen, ob sie uns Vorteil bringen oder nicht. *Hutcheson* bemüht sich, das Vorhandensein dieses „moral sense" (ein Aus-

*) *Shaftesbury*, „Characteristics" ed. *Robertson*. London 1900, I, 267.

druck, den schon *Shaftesbury* gelegentlich anwendet) an verschiedenen Beispielen nachzuweisen, von denen wir eines wegen seines kulturhistorischen Interesses anführen wollen. Die spanische Inquisition hat eine nicht geringe Zahl von niederländischen Gewerbetreibenden zur Auswanderung nach England veranlaßt. „Sie haben uns in Fabrikationen unterwiesen, die Millionen von armen Leuten Brot gaben, den Reichtum fast aller in unserem Staate vermehrt und uns unsern Nachbarn gefährlich gemacht haben." Bald darauf unternahmen es einige mutvolle „Burgemeister" in den Niederlanden, durch einen gefahrvollen Krieg das spanische Joch abzuschütteln und begründeten selbst einen großen Industriestaat, der uns in unserem Handel eine sehr erhebliche Konkurrenz macht. „Die ganze Welt sieht leicht, ob die ersteren (die zu uns geflüchteten Handwerker) oder die letzteren (die mutvollen „Burgemeister") uns den größeren Vorteil gebracht haben. Trotzdem aber schätzen wir die mutvollen Burgemeister, durch deren Vaterlandsliebe wir geschädigt wurden, moralisch höher ein, als die Flüchtlinge, die uns genützt haben" *).

Mit Hilfe dieses jedem Menschen verliehenen „moralischen Sinnes" betrachten wir nun immer solche Handlungen als sittlich, die aus dem Wohlwollen für andere und aus der Absicht hervorgehen, das Gesamtwohl zu fördern.

Eindringender und erfolgreicher hat *David Hume* (1711—1776) die psychologischen Grundlagen der Ethik untersucht. Schon in seinem Erstlingswerk in der „Abhandlung über die menschliche Natur" hat er mit dem größten Nachdrucke darauf hingewiesen, daß niemals die Handlungen selbst, sondern immer nur die ihnen zugrunde liegenden Gesinnungen Gegenstand der moralischen Billigung oder Mißbilligung sind. Er zeigt ferner, daß der Grund unserer Billigung und Mißbilligung nicht in Erwägungen der Vernunft, sondern in einem ursprünglichen Gefühl zu suchen sei. Nun schätzen wir im allgemeinen solche Gesinnungen am höchsten, die dem Wohle der Gesellschaft förderlich sind, und viele sind daher geneigt, den letzten Grund für unsere moralische Billigung und Mißbilligung menschlicher Handlungen in dem Nutzen zu suchen, den diese Handlungen für uns selbst oder für die menschliche Gemeinschaft stiften. Mit dieser oberflächlichen Erklärung ist aber *Hume* nicht zufrieden. Das Wohl anderer Menschen und das der Gemeinschaft, in der wir leben, muß unmittelbarer auf uns wirken, als durch die kalte Überlegung des Vorteils, den wir etwa selbst daraus ziehen könnten. Eine solche unmittelbare Wirkung findet denn auch *Hume* in der jedem Menschen naturgemäßen Fähigkeit, fremdes Leid ebenso wie die Freude anderer, sobald diese Gefühle sich in den Gebärden und Mienen deutlich äußern, selbst mitzuempfinden. *Hume* nennt dieses Mitempfinden Sympathie und charakterisiert sie einmal sehr treffend mit folgenden Worten: „Wie bei gleich gestimmten Saiten eines Instrumentes die Bewegung einer Saite sich leicht den anderen mitteilt, so gehen alle Affekte leicht von einem

*) *Hutcheson*, „Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue", 3. edition. London 1739. S. 116.

Menschen auf den anderen über und erzeugen entsprechende Bewegungen in jedem menschlichen Wesen" *). In dieser ursprünglichen Fähigkeit des Mitempfindens liegt nach *Hume* der letzte Grund für alle moralische Beurteilung. Durch den gegenseitigen Verkehr und den Gebrauch der Sprache, die dazu nötigt, allgemeine Begriffe zu bilden, klären sich die Sympathiegefühle allmählich ab zu allgemeinen Regeln der moralischen Beurteilung, wobei der durch vernünftige Überlegung immer deutlicher erkannte Nutzen der sozialen Gefühle eine wichtige Rolle spielt **).

Tiefgründiger noch als *Hume* untersucht sein persönlicher Freund, der berühmte Nationalökonom *Adam Smith* (1732—1790), in seinem 1759 erschienenen Werke „Theory of moral sentiments" (Theorie der moralischen Gefühle) die psychologischen Grundlagen der sittlichen Beurteilung und Verpflichtung. Er geht ebenfalls von unserer Fähigkeit der „Mitempfindung", der „Sympathie" aus, die er jedoch viel sorgfältiger zergliedert. Unsere Fähigkeit, uns mittels der Phantasie in den Seelenzustand eines anderen zu versetzen, bildet unseren Maßstab für die Beurteilung der Schicklichkeit (propriety) und der Unschicklichkeit (impropriety) fremder Handlungen. Die Freude, die Trauer, der Zorn, die Entrüstung, die wir bei einem anderen beobachten, erscheint uns angemessen und schicklich, wenn wir glauben, daß wir in derselben Lage ebenso empfinden würden. Ein weiteres Moment für die moralische Beurteilung anderer liegt in den „Vergeltungsgefühlen". Sie entscheiden darüber, ob wir eine Handlung als verdienstlich oder als strafbar bezeichnen. Was in uns das Gefühl der Dankbarkeit hervorruft, das betrachten wir als verdienstlich, was gerechten Unwillen (resentment) erzeugt, das gilt uns als strafbar. Unser Urteil richtet sich dabei auf die Gesinnung, die der Handlung zugrunde liegt. Allein *Smith* legt mit lichtvoller Klarheit dar, daß trotzdem der tatsächliche Erfolg der Handlung unser moralisches Urteil in hohem Grade beeinflußt.

Die Gewohnheit, fremde Handlungen unserem moralischen Urteil zu unterwerfen, hat dann zur Folge, daß wir auch bei unserem eigenen Tun uns auf den Standpunkt eines fremden Beobachters stellen, um uns gleichsam selbst zu fragen, ob das, was wir zu tun im Begriffe sind, schicklich oder unschicklich, verdienstlich oder strafbar sei. So entsteht allmählich in unserem eigenen Innern ein unparteiischer Richter, der uns sagt, ob das, was wir tun wollen, recht sei oder nicht, und ob das, was wir getan haben, die allgemeine Billigung verdiene, oder ob wir uns damit verdiente Mißbilligung zugezogen haben. Ganz unparteiisch ist diese innere Stimme in uns, die wir unser Gewissen nennen, allerdings in den meisten Fällen nicht. Vor der Tat sind wir gewöhnlich durch unsere selbstsüchtigen Interessen so befangen, daß wir nur selten ganz ruhig abzuwägen imstande sind. Aber auch nach der Tat

*) *Hume*, „Treatise on human nature" ed. Green and Grose. II, 395.

**) Vgl. die tiefgründige Auseinandersetzung in *Hume*, „Untersuchung über die Prinzipien der Moral" in dem Abschnitt: „Why utility pleases" (warum der Nutzen gefällt). *Hume*, „Essays" her. v. *Green* u. *Grose* II, 202 ff.

weiß die sophistische Vernunft meistens allerlei Entschuldigungsgründe aufzufinden.

Wenn wir aber diesen Richter in unserem Innern durch fortgesetzte Selbstschulung, durch Vernunft und Philosophie wirklich zu einem vollkommen unparteiischen Beurteiler gemacht haben, dann werden wir zu den höchsten moralischen Leistungen befähigt. „Es ist dann nicht mehr die Liebe zu unserem Nächsten, nicht die Liebe zur Menschheit, die uns zur Ausübung dieser göttlichen Tugenden veranlaßt. Es ist eine stärkere Liebe, ein mächtigerer Affekt, der bei solchen Gelegenheiten entsteht, es ist die Liebe zu all dem, was ehrenvoll und edel ist, die Liebe zur Größe und zur Würde und zur Überlegenheit unseres eigenen Charakters“ *). *Smith* hat hier den Gedanken der Menschenwürde als eines Höhepunktes der moralischen Entwicklung ausgesprochen, einen Gedanken, den wir weiter unten vom soziologischen Gesichtspunkt aus werden zu würdigen haben. Seine Analyse des Gewissens ist überhaupt ein Meisterstück psychologischer Zergliederung und schon deshalb verdient sein Buch auch heute noch gelesen und studiert zu werden.

Durch die fortgesetzte Übung in der moralischen Beurteilung fremder und eigener Handlungen bilden sich allmählich allgemeine Regeln aus, die sehr geeignet sind, selbstsüchtige Anwandlungen zu hemmen und zu unterdrücken. Das Bewußtsein dieser allgemeinen Regeln ist dann das, was wir die Pflicht nennen. Der Pflichtbegriff ist für *Smith* keineswegs etwas ursprünglich Gegebenes, wie bei *Kant*, sondern das Produkt einer langsam sich bildenden Erfahrung. *Smith* zeigt uns, wie auf Grund der in der allgemeinen Menschennatur liegenden Sympathiegefühle und der Vergeltungsgefühle die moralische Beurteilung, das Gewissen und das Pflichtbewußtsein entstehen. Sein Werk ist die beste Darstellung der Ethik auf empirischer und auf psychologischer Grundlage. Es bedarf, wie wir sehen werden, nur noch der Ergänzung durch die soziologische Betrachtungsweise.

Die Lehren der englischen Moralphilosophen sind im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts vielfach in Deutschland bekannt geworden und haben da mehrere Versuche hervorgebracht, zwischen dem Rationalismus der *Leibniz-Wolff*schen Philosophie und dem englischen Empirismus zu vermitteln. Da jedoch *Kants* apriorisch gerichtete Ethik jede psychologische Grundlegung schroff ablehnte, so konnte die deutsche Philosophie die von den Engländern so erfolgreich betretenen Wege nicht weiter verfolgen. Erst im neunzehnten Jahrhundert finden wir in Deutschland einige nennenswerte Versuche einer psychologischen Moralbegründung. Hier ist vor allem *Schopenhauers* tiefgründige Mitleidsmoral zu nennen, die zwar mit seiner pessimistischen Weltanschauung zusammenhängt, von ihm aber trotzdem rein erfahrungsmäßig begründet wird. Der von den Engländern eingeführte allgemeine Begriff der Mitempfindung oder Sympathie wird von

*) *Smith*, „Theory of moral sentiments“, 3. Ausg. v. J. 1767, 3. Teil, 2. Kap., S. 214.

Schopenhauer auf das Mit-Leiden eingeengt, weil der Anblick des zufriedenen und glücklichen Menschen uns entweder gleichgültig läßt oder gar unseren Neid erweckt. Dagegen ist das Mitgefühl mit dem Leiden anderer tief in der Menschennatur begründet und dieses ist für *Schopenhauer* die tatsächlich vorhandene Quelle aller selbstlosen, das heißt aller wirklich moralischen Handlungen. *Schopenhauer* leitet daraus die beiden Kardinaltugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe in überaus anregender Weise ab. Seine Darlegungen sind auch für denjenigen sehr belehrend, der den pessimistischen Grundanschauungen des Philosophen nicht zuzustimmen vermag.

Die bisher betrachteten Versuche einer psychologischen Grundlegung der Ethik stimmen darin überein, daß alle ein Motiv des selbstlosen Handelns zu finden sich bemühen. Demgegenüber versuchen die französischen Aufklärungsphilosophen und Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts die Sittlichkeit einzig und allein aus dem alle Handlungen der Menschen bestimmenden Egoismus abzuleiten. Dies hatte schon *Lamettrie,* der Begründer des neueren Materialismus (s. oben S. 110 f.), in seinem „Discours sur le bonheur" in wenig geschmackvoller Darstellung versucht (*Jodl* I, 454). Systematisch durchgeführt ist die egoistische Moralbegründung bei *Helvetius* (1715 bis 1771) in seinem Werke „De l'esprit" (Vom Geiste). *Helvetius* bekennt sich zum Sensualismus Condillacs (s. oben S. 60) und findet, daß Lust und Schmerz die einzigen wahren Beweggründe des menschlichen Handelns sind. Wir suchen die Lust und meiden den Schmerz. Als Anhänger *Epikurs* meint auch *Helvetius,* daß die geistigen Freuden dauernder sind als die sinnlichen, aber wir suchen auch diese nur aus Selbstliebe. Wir nennen diejenigen Handlungen gut, die uns nützen. „Ein Richter spricht einen Schuldigen frei, ein Minister erhebt einen unwürdigen Menschen zu hohen Ehren. Beide sind immer gerecht in den Augen ihrer Schützlinge" *). Auch die menschliche Gesellschaft urteilt nicht anders. Sie erklärt das für gut, was ihr nützt und für böse, was ihr schadet. Indem wir nun das Wohl der Gemeinschaft, in der wir leben, zu fördern streben, handeln wir unmittelbar auch im eigenen Interesse und so bleibt die Selbstliebe immer das letzte Motiv. Trotzdem aber bezeichnet es *Helvetius* als das sicherste, ja als das einzige Kriterium der Rechtschaffenheit einer Handlung, wenn dadurch das öffentliche Wohl befördert wird. Er hat ausdrücklich das größte Glück der größten Anzahl als das Ziel der Tugend hingestellt und damit die später von *Bentham* gebrauchte Formel vorweggenommen.

Die egoistische Moralbegründung ist nach *Helvetius* noch wiederholt versucht worden. Am radikalsten vielleicht von *Max Stirner* in seinem 1845 erschienenen Buche „Der Einzige und sein Eigentum". Hier wird jede Handlung, auch die der größten Hingabe an das Ideal auf egoistische Motive zurückgeführt und damit eigentlich jede Moral negiert. Infolge einiger äußeren Ähnlichkeiten hat man *Stirner* mit *Friedrich Nietzsche* in Verbindung gebracht, weil dieser die asketische Ethik des Christentums als Sklavenmoral gebrandmarkt und eine auf

*) *Helvetius,* Oeuvres complettes, I, 182 (Ausgabe Paris 1795).

dem Willen zur Macht gegründete „Herrenmoral" gepredigt hat, die in der Konzeption des „Übermenschen" ihren Höhepunkt erreicht. Das wäre jedoch eine arge Verkennung *Nietzsches,* der ein hohes Ideal aufstellt, um dessen allmähliche Verwirklichung sich die Menschheit bemühen soll. *Nietzsche* ist eben bereits mächtig beeinflußt vom Entwicklungsgedanken, der die psychologische Untersuchung des sittlichen Bewußtseins auf eine neue Grundlage gestellt hat.

Der Evolutionismus — so bezeichnen wir die auf der Idee der Entwicklung beruhende Betrachtungsweise — ist von uns bereits oben (S. 125 f.) in seinen wichtigsten Zügen dargestellt worden. Hier haben wir nur auf seine Bedeutung für die Psychologie und für die Ethik hinzuweisen.

Darwin und *Spencer* haben uns gelehrt, bei allen seelischen Vorgängen, die wir an uns selbst beobachten oder bei anderen erschließen, uns die Frage vorzulegen, in welchem Zusammenhange diese Vorgänge und die ihnen zugrunde liegenden psychischen Dispositionen*) mit der Erhaltung des Lebens stehen.

Durch diese biologische Betrachtungsweise, die wir oben (S. 23 f.) als ein sehr wichtiges heuristisches Prinzip bezeichnet haben, sind neue und überaus bedeutsame Einsichten für die Psychologie gewonnen worden. Es lag nun nahe, dieselbe Methode auch auf die Tatsachen und auf die Normen der Ethik anzuwenden. *Darwin* hat im fünften Kapitel seines Buches über die Abstammung des Menschen (*Kröners* Volksausgabe, S. 99 ff.) in bescheidenem Maße versucht, die Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten während der vorgeschichtlichen und zivilisierten Zeiten darzustellen. Er hat darauf hingewiesen, wieviel die Erwerbung sozialer Fähigkeiten, also die Sympathie, die gegenseitige Hilfe, die Fähigkeit der Unterordnung, die Empfänglichkeit für Lob und Tadel der Mitmenschen zum Entstehen und zum Wachstum sozialer Verbände beiträgt, und meint deshalb, daß diese Eigenschaften sich durch natürliche Zuchtwahl vererbt und gesteigert haben. In weit umfassenderer und gründlicherer Weise hat dann *Herbert Spencer* diese Arbeit in Angriff genommen. Sein großangelegtes „System der synthetischen Philosophie", das ganz auf dem Entwicklungsgedanken aufgebaut ist, findet seinen Abschluß in den „Prinzipien der Ethik", die von Anfang an als Krönung des Ganzen gedacht waren. *Spencer* weist zunächst nach, daß das sittliche Handeln als eine sehr komplizierte Verbindung von Vorstellungen, Gefühlen, Willensakten und Körperbewegungen, eine sehr hohe Entwicklungsstufe der Lebenserscheinungen darstellt. Er zeigt das, indem er die moralischen Handlungen vom physikalischen, vom biologischen, vom psychologischen und vom soziologischen Gesichtspunkt einer eingehenden Betrachtung unterzieht. Daraus zieht er dann den Schluß, daß wir in den moralischen Normen der Vollkommenheit nahekommende Anpassungserscheinungen zu erblicken haben. Ein Hindernis für die Entwicklung bildet nach *Spencer*

*) Vgl. über diesen wichtigen Hilfsbegriff *Jerusalem,* „Lehrbuch der Psychologie", 7. Aufl., S. 30 ff.

die schon bei Primitiven vorhandene und bis in die Gegenwart reichende Wertschätzung der kriegerischen Tugenden. Diese muß im Laufe der Zeiten abnehmen und an die Stelle der zwangsweisen Kooperation muß die freiwillige Kooperation treten. Das Ideal ist für *Herbert Spencer* ein Zustand, in dem jeder Einzelne durch seine Arbeit für sein eigenes Wohl zugleich das Wohl der Gesellschaft befördert.

Auf dem Wege, den *Spencer* gezeigt hat, sind viele andere Forscher gegangen und haben zum Verständnis der moralischen Entwicklung viel beigetragen. Wir werden weiter unten zu zeigen haben, daß der Evolutionismus im Verein mit der soziologischen Betrachtungsweise es tatsächlich ermöglicht, das sittliche Bewußtsein als Entwicklungsprodukt zu begreifen und zu den ethischen Problemen in befriedigender Weise Stellung zu nehmen.

Die meisten der von uns betrachteten Versuche einer psychologischen Moralbegründung fanden auf ihrem Wege das Zusammenleben der Menschen als wichtigen Faktor der sittlichen Entwicklung vor. Es war deshalb darin vielfach von sozialen Gefühlen und von Pflichten gegen die Gemeinschaft die Rede. Dies gilt auch von den oben nicht erwähnten psychologischen Untersuchungen des sittlichen Bewußtseins, die von *Herbart,* von *Beneke* und von *Feuerbach* unternommen wurden. Bei einigen Denkern der Neuzeit tritt nun dieses soziologische Moment derart in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen, daß man sie zu einer besonderen Gruppe zusammenfassen kann. Eine vortreffliche Übersicht über diese Denkrichtung gibt das fleißig gearbeitete Buch von *Georg Cohn:* „Ethik und Soziologie", Leipzig 1916. Da wir weiter unten selbst die Grundzüge einer soziologischen Ethik geben wollen, so können wir uns hier auf die Anführung der allerwichtigsten dieser Denker beschränken.

Ad 3. (Soziologische Untersuchung des sittlichen Bewußtseins.) Hier ist vor allem der kraftvolle und originelle Denker *Thomas Hobbes* (1588—1679) zu nennen. Nach seiner Überzeugung ist der ursprüngliche Zustand der Menschheit derart, daß er als Krieg aller gegen alle zu charakterisieren ist. In diesem Kriegszustand haben die Begriffe von Recht und Unrecht keine Stätte. Wo keine gemeinsame Macht ist, da ist kein Gesetz. Wo es kein Gesetz gibt, da gibt es keine Ungerechtigkeit *).

Aus diesem Zustand des Krieges aller gegen alle sucht nun der Mensch, da er sein Leben erhalten will, dadurch herauszukommen, daß er sich mit anderen zusammenschließt, auf das Recht der Gewalt verzichtet, um durch die Gemeinschaft den gegenseitigen Frieden zu sichern. Dazu zwingt ihn seine eigene Vernunft, die ihm gebietet, für die Erhaltung seines Lebens zu sorgen. Es ist daher, nach *Hobbes,* das erste Vernunftgebot, den Frieden zu suchen. Dies erreichen die Menschen, indem sie sich zu einem Gemeinwesen (commonwealth) zusammenschließen, und sich durch ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag verpflichten, den Gesetzen dieses Gemeinwesens

*) *Hobbes* Leviathan, cap. 13 in der Gesamtausgabe der englischen Werke v. *Molesworth,* nach der ich zitiere, III, 115.

zu gehorchen. Das Einhalten dieses Vertrages gebietet ihnen wieder ihre eigene Vernunft, das heißt das Interesse ihrer Selbsterhaltung. Darauf gründet *Hobbes* ein weiteres Vernunftgesetz, das er auch ein Gesetz der Natur nennt, nämlich die Verpflichtung, Verträge zu halten. Aus diesen zwei Bestimmungen leitet dann *Hobbes* im 15. Kapitel des „Leviathan" (III, 130 ff.) eine ganze Reihe von „Gesetzen der Natur" ab, die zusammen einen ziemlich reichhaltigen Moralkodex ausmachen. Er faßt sie dann in der einen Grundforderung zusammen: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch keinem andern." Er sagt aber ausdrücklich, daß diese „Diktate der Vernunft" nichts anderes sind als „Schlüsse, als Theoreme, die sich auf das beziehen, was für jeden zur Selbsterhaltung und zur Selbstverteidigung nötig sei" (III, 147).

Die bindende Kraft erhalten diese sittlichen Forderungen erst dadurch, daß ein Gemeinwesen entsteht, in welchem diese Forderungen durch die zur Herrschaft berufenen Organe des Gemeinwesens — sei es nun ein Monarch oder ein Parlament — zu „bürgerlichen Gesetzen" (civil laws) erhoben werden. „Denn die Gesetze der Natur, die in der Billigkeit, in der Gerechtigkeit, in der Dankbarkeit und anderen davon abhängigen moralischen Tugenden bestehen, sind im Naturzustande, wie ich am Ende des 15. Kapitels gezeigt habe, nicht eigentlich Gesetze, sondern Eigenschaften, die zum Frieden und zum Gehorsam befähigen. Wenn ein Gemeinwesen begründet ist, dann sind sie wirklich Gesetze und nicht früher; denn dann sind sie Gebote des Staates und deshalb auch bürgerliche Gesetze. Denn es ist die souveräne Macht, welche die Menschen verpflichtet, ihnen zu gehorchen. Um nämlich in den privaten Streitigkeiten der Menschen zu bestimmen, was Billigkeit, was Gerechtigkeit, was moralische Tugend ist, und um diese Forderungen bindend zu machen, dazu bedarf es der Befehle der souveränen Macht." (Leviathan, 26. Kap., III, 253.)

Hobbes sagt also klar und deutlich, daß die sittlichen Forderungen ihre bindende Kraft erst dadurch erhalten, daß sie zu Staatsgeboten gemacht werden. Da nun, wie *Hobbes* im 42. Kapitel des „Leviathan" ausführlich darlegt (III, 485 ff.), nach seiner Überzeugung das Staatsoberhaupt auch in religiösen Fragen zu entscheiden hat, was im Staate geglaubt und gelehrt werden soll, so wird hier der Staat zur letzten und zur höchsten Autorität der Moral emporgehoben. *Hobbes'* Lehre von der unbedingten Autorität der Staatsgewalt ist in der Folgezeit heftig bekämpft worden. Für die Entwicklung der Ethik bleibt seine Meinung aber höchst bedeutsam und verdient besonders heute, wo infolge des Weltkrieges das Verhältnis der Politik zur Moral der Gegenstand intensiven Nachdenkens und lebhafter Erörterungen geworden ist, besondere Beachtung.

Das soziale Wohlfahrtsprinzip bildet den Kern der Lehre *Jeremias Benthams* (1748—1832), der den bereits von *Helvetius* aufgestellten Grundsatz vom größten Glück der größten Anzahl zur Grundlage der Moral und der Gesetzgebung machte. Von der Richtigkeit dieses zu erstrebenden Zieles ist *Bentham* so überzeugt, daß er eine Begründung für überflüssig hält. Seine Hauptarbeit besteht

darin, in die Einschätzung von Lust- und Unlustwerten eine Art von System hineinzubringen und so eine Berechnung der Summe von Lust oder Unlust, die sich als Folgen der verschiedenen Handlungsweisen ergeben, möglich zu machen. Man nennt seine Lehre, die den allgemeinen Nutzen zum einzigen Wertmaßstab macht, gewöhnlich Utilitarismus. *Benthams* begeisterter Verehrer *John Stuart Mill* hat diese Richtung weiterentwickelt, die auch heute noch angesehene Anhänger besitzt.

Der Schöpfer der Soziologie, *Auguste Comte* (1798—1857), ist für die Geschichte der Ethik schon deshalb wichtig, weil er den Begriff des „Altruismus" eingeführt hat, in welchem alle nicht von der Selbstliebe herstammenden und also dem Egoismus entgegengesetzten Motive zusammengefaßt werden. *Comtes* Ethik ist besonders durch seine hohe Wertschätzung der Familie charakteristisch, in deren Schoß die altruistischen Gefühle sich am reinsten und am reichsten entwickeln. In den größeren sozialen Gebilden wirkt wiederum der intellektuelle Faktor stärker, da die Einsicht in die Notwendigkeit der Eingliederung den egoistischen Trieben entgegenarbeitet.

Nachdem einmal durch *Comte* die Gesellschaftslehre als eigener Wissenszweig geschaffen war, stand die Ethik von da an immer stärker unter soziologischem Einfluß. Das beweisen alle neueren Darstellungen der Moralphilosophie, die wir deshalb nicht einzeln aufzuzählen brauchen.

Dagegen verdienen in diesem Zusammenhange zwei Denker Erwähnung, die im menschlichen Zusammenleben und der daraus erwachsenden Kultur einen Faktor erblicken, der die moralische Entwicklung nicht nur nicht fördert, sondern ihr direkt entgegenarbeitet. Der eine ist *Bernard de Mandeville* (1670—1733), ein Franzose, der in London als Arzt lebte. Im Jahre 1708 ließ er eine Flugschrift in London drucken mit dem Titel: „Der summende Bienenstock oder Schelme, die ehrlich wurden" („The grumbling hive or knaves made honest"). Er schildert da in etwa 400 Versen im Bilde eines Bienenstockes einen Staat, der in großer Blüte steht. Rastlosigkeit, Unzufriedenheit, Wollust, Eitelkeit, Betrug sind herrschend, tragen aber alle zum gemeinen Besten bei. Da kamen nun einige, die zu rufen begannen: „Fort mit der Verderbtheit. Du lieber Gott, wären wir doch bloß ehrenhaft." Die Götter erhören den Ruf. Die Heuchelei verschwand, der Luxus hörte auf. Man begnügte sich mit den heimischen Erzeugnissen und bedurfte keiner kostbaren, eingeführten Waren. Die Schiffahrt wurde eingestellt. Die Bevölkerung nahm ab und zuletzt:

„Sie flüchten sich in einen hohlen Baum,
Dort hat Zufriedenheit und Tugend Raum."

Mandeville fügt dann noch die „Moral der Fabel" hinzu und sagt: „Ohne Laster einen Staat groß zu machen, ist eine Utopie, ein Hirngespinst. Das Laster ist für das Gedeihen des Gemeinwesens ebenso nötig, wie der Hunger für die Ernährung des Körpers. Die Tugend allein ist nicht imstande, die Völker in Überfluß und in Glanz leben zu machen. Wer das goldene Zeitalter wieder herstellen will, der

muß für Eicheln als einzige Nahrung ebenso begeistert sein, wie für die Tugend.“ Als das Gedicht unbeachtet blieb, veranstaltete *Mandeville* einige Jahre später eine neue Ausgabe unter dem Titel: „Die Bienenfabel, oder: Wie private Laster zu öffentlichen Wohltaten werden“ („The fable of the bees, or private vices public benefits“), bei welcher Gelegenheit er eine Reihe von Abhandlungen über den Ursprung der Tugend, über Barmherzigkeit und über das Wesen der Gesellschaft hinzufügte. In diesen Aufsätzen trat er besonders scharf dem Optimismus *Shaftesburys* entgegen und suchte mit großem Scharfsinn darzutun, daß ohne den Ansporn der Habsucht, der sinnlichen Begierden, des Wettbewerbes ein reicheres und verfeinertes Kulturleben sich nicht entwickeln könne.

Mandeville hat zweifellos darin recht, daß die egoistischen Triebe im Menschen der stärkste Ansporn zur Aktivität, zur Unternehmungslust sind, und daß die vollständige Unterdrückung derselben eine Stagnation des wirtschaftlichen Lebens und damit des kulturellen Fortschrittes nach sich ziehen müßte. Er hat jedoch ganz übersehen, daß ohne gegenseitige Hilfe, ohne Rücksicht auf die Rechte der anderen, ohne Einordnung und Unterordnung ein Zusammenleben ebensowenig möglich wäre.

Von einem ganz anderen Standpunkt ausgehend als *Mandeville* hat *Jean Jacques Rousseau* (1712—1778) darzutun versucht, daß die Kultur die Sitten der Menschen verderbe. Auf die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu reinigen, antwortet er in seiner Bewerbungsschrift mit einem flammenden „Nein“. In seiner nächsten Arbeit über die Gründe der Ungleichheit unter den Menschen predigt er die Rückkehr zum Naturzustande. Am eindrucksvollsten legt er dann seine Ansichten dar in seinem 1762 erschienenen pädagogischen Roman „Emile“. „Alles ist gut;“ heißt es da am Eingang, „so wie es aus den Händen des Urhebers der Dinge hervorgeht; alles entartet unter der Hand des Menschen.“ *Rousseau* glaubt also im Gegensatz zu *Hobbes* und zu *Mandeville* an die ursprüngliche Güte und Reinheit der Menschennatur, ist aber davon überzeugt, daß diese ursprüngliche Reinheit durch das Zusammenleben der Menschen und die daraus entstandenen Einrichtungen arg getrübt worden sei. Er empfiehlt deshalb eine Erziehungsmethode, bei der der Zögling möglichst losgelöst vom gesellschaftlichen Verkehr in der Natur aufwachsen, die in ihm liegenden Anlagen entfalten und die fürs Leben nötigen Erfahrungen selbst machen und selbst deuten lernen möge.

Im „Emile“ findet sich auch *Rousseaus* berühmtes Glaubensbekenntnis, das er einem savoyschen Vikar in den Mund legte. Hier sieht man, daß *Rousseaus* Glaube ganz auf seinem lebendigen Gefühl von der Schönheit der Natur beruht, einem Gefühl, das ihm bei seinen einsamen Wanderungen in der Alpenwelt, deren erhabene Reize er erst neu entdecken mußte, am reinsten zum Bewußtsein kam. Solch ein inniges Naturgefühl wird nun freilich durch das Leben in der Gesellschaft niemals hervorgerufen, sondern im Gegenteil, weit eher verdorben. *Rousseaus* Ruf nach Rückkehr zur Natur ist deshalb mehr

persönliche Stimmung, als wissenschaftliche Überzeugung. Hat er doch selbst in seiner Schrift vom Gesellschaftsvertrag einen sehr wirksamen Versuch gemacht, das Zusammenleben der Menschen auf neue Grundlagen zu stellen.

Jedenfalls beweisen *Mandeville* und *Rousseau* besonders deutlich, wie dringend notwendig das soziologische Studium der Beziehungen des einzelnen Menschen zur organisierten Gesellschaft für das Verständnis der moralischen Entwicklung geworden ist. Nur auf diesem Wege können solche Einseitigkeiten vermieden werden.

Ad 4. (Metaphysische Begründung der sittlichen Forderungen.) Neben den psychologischen und soziologischen Untersuchungen des sittlichen Bewußtseins und zum Teil sogar in Verbindung mit ihnen finden wir auch in der neueren Philosophie einige Versuche, die Ethik durch Annahmen zu begründen, die über die Erfahrung hinausgehen, und das Sittliche als etwas anzusehen, das in der ganzen Weltordnung seine Grundlage hat.

Wie *Spinoza* aus seinem Pantheismus heraus die Liebe zu Gott als unbedingte Hingabe des Menschen an das All fordert und in dieser vollkommen selbstlosen Hingabe die höchste Verpflichtung des Menschen findet, haben wir bereits oben (S. 121 f.) gesehen. In ähnlicher Weise bezeichnet der französische Denker *Malebranche* (1638—1715) es als die höchste sittliche Aufgabe des Menschen, Gott, in dessen Wesen Wahrheit und Gerechtigkeit in eins zusammenfallen, zu erkennen und zu lieben. Unser Wille muß die Kraft erlangen, die durch die Sinnlichkeit nahegelegten Irrtümer ebenso zu vermeiden, wie die aus unseren Trieben stammenden Neigungen zu bekämpfen. Dadurch gelangen wir dazu, uns mit Gott, in dem alle Dinge sind, eins zu fühlen. Unseren Nebenmenschen sollen wir Achtung und Wohlwollen entgegenbringen, weil sie in gewissem Grade die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens ausdrücken. (*Jodl* I, 347.)

Metaphysische Voraussetzungen liegen auch der *Kant*schen Ethik zugrunde. Die ethische Struktur der praktischen Vernunft, die nach *Kant* a priori gewiß ist, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine über die Erfahrung hinausgehende, also metaphysische Annahme heraus. Diese versteckte Metaphysik tritt bei *Kants* Nachfolgern deutlich hervor. Für *Fichte,* der die Selbständigkeit und Freiheit unseres Ich als absolute und zugleich unmittelbare Gewißheit ansieht, ist die ganze Welt nichts anderes als „das versinnlichte Material der Pflicht". Damit ich meine sittliche Bestimmung erfüllen kann, dazu muß eine Welt da sein als Betätigungsgebiet meines sittlichen Willens.

Bei *Hegel,* der von früher Jugend an gewohnt war, geschichtlich zu denken, wird dann die sittliche Forderung zu einer Tat des „objektiven Geistes". Dieser verkörpert sich zunächst im Recht, das als Erzeugnis des Gesamtwillens das Leben regelt und dabei in das subjektive Bewußtsein eindringt. Dort entfaltet es sich zur „Moralität", worunter *Hegel* die allmählich sich entwickelnde Fähigkeit versteht, Recht und Unrecht, Gut und Böse zu unterscheiden, also das, was wir das „Gewissen" nennen. Dieses subjektive Gefühl kann aber irren. Seinen objektiven Inhalt bekommt es erst in

der konkret gegebenen Sittlichkeit, wie sie in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate gegeben ist.

Wir übergehen die Versuche *Schellings* und *Schleiermachers,* das Sittliche aus der romantischen Weltanschauung zu begründen und ebenso den tiefgründigen Gedanken *Eduard von Hartmanns,* der die Sittlichkeit als Erlösung Gottes darzustellen unternahm. Wir bemerken nur noch, daß auch für die Stellungnahme zu einer metaphysischen Moralbegründung die weiter unten folgende Darstellung einer soziologischen Ethik die Richtlinien zu ziehen haben wird.

§ 43. Richtungen der Ethik

Im Laufe der hier von uns skizzierten historischen Entwicklung der philosophischen Ethik haben sich nun bestimmte Probleme und ihnen entsprechende Grundrichtungen herausgebildet, die wir zum Schluß noch kurz zusammenfassen wollen. Wir ordnen die Probleme der leichteren Übersicht wegen nicht nach historischen, sondern nach methodischen und nach sachlichen Gesichtspunkten.

Da haben wir denn zunächst die Frage nach dem Ursprunge der moralischen Beurteilung, des sittlichen Gefühles, der ethischen Verpflichtung. Die wissenschaftliche Ethik hat auf diese Frage zwei einander entgegengesetzte Antworten gegeben. Die einen behaupten, die Unterscheidung von Gut und Böse sei eine ganz ursprüngliche Funktion des Menschengeistes. Wir haben, wie es namentlich *Hutcheson* formuliert, einen „moralischen Sinn", der untrüglich entscheidet, was gut und was böse ist. Oder aber man läßt die Frage des Angeborenseins einer solchen Fähigkeit beiseite und begnügt sich damit, die Geltung des Sittengesetzes als eine von jeder Erfahrung unabhängige und eben darum objektive und allgemeine hinzustellen. Diese beiden nicht identischen, aber doch ähnlichen Auffassungen kann man als Aprioriſmus bezeichnen, weil es a priori, das heißt von vornherein, vor aller Erfahrung feststeht, was dem Sittengesetz gemäß ist und was nicht. *Kant* und *Fichte* sind die bedeutendsten Vertreter des ethischen Apriorismus.

In vollständigem Gegensatze dazu behaupten die anderen, das Sittliche sei ganz und gar als Produkt der Entwicklung aufzufassen. Erst die Erfahrungen des menschlichen Zusammenlebens lassen die moralische Beurteilung, das moralische Gefühl und den Gedanken einer moralischen Verpflichtung entstehen. Man könnte eine derartige erfahrungsmäßige Begründung der Ethik als ethischen Empirismus bezeichnen. Tatsächlich aber verbindet sich diese Auffassung in der neueren Zeit immer mit dem Entwicklungsgedanken und wird deshalb besser Evolutionismus genannt.

Als Zweck des sittlichen Handelns gilt der antiken Ethik die individuelle Glückseligkeit. Das ist, wie *Aristoteles* darlegt, ein Gut, das wir um seiner selbst willen begehren und eben deswegen kann man es als das allgemeine Ziel bezeichnen, dem alle Menschen nachstreben. Wir haben diese Denkrichtung der Ethik bereits wiederholt als Eudaimonismus bezeichnet. Da jedoch das Wesen der Glück-

seligkeit verschieden bestimmt wird, so müssen wir auch verschiedene Formen des Eudaimonismus unterscheiden. Faßt man mit *Aristipp* und mit *Epikur* die Glückseligkeit als sinnliche oder geistige Lust auf, so haben wir einen hedonistischen Eudaimonismus vor uns, den wir auch kurz als Hedonismus (vom griechischen „Hedoné" = Lust) bezeichnen können.

Nimmt man jedoch mit *Aristoteles* an, daß das Glück nicht in passivem Genusse, sondern in einer vernunftgemäßen Betätigung unserer inneren Kräfte bestehe, dann haben wir eine viel brauchbarere Form der Glückseligkeitslehre gegeben, die wir vielleicht sachgemäß den energetischen Eudaimonismus nennen können.

Betrachtet man mit *Bentham* als das erstrebenswerte Ziel alles menschlichen Tuns das größte Glück der größten Anzahl, so darf man diese als Utilitarismus bezeichnete Denkrichtung mit noch besserem Rechte einen sozialen Eudaimonismus nennen. Die Lehre derjenigen Religionen, die das irdische Leben nur als Vorbereitung für das Leben im Jenseits ansehen und das künftige Heil als das wahre Ziel des Lebens hinstellen, ist passend als jenseitiger Eudaimonismus zu bezeichnen.

Kant bekämpft nun, wie wir gesehen haben, den Eudaimonismus in jeder Form. Das Ziel des Menschen kann es nicht sein, die Glückseligkeit zu erlangen. Sein einziger Zweck ist, das in ihm wohnende Sittengesetz zu verwirklichen oder, wie es *Fichte* formuliert, seine Bestimmung zu erfüllen. Man kann diese Denkrichtung als Vollkommenheitsmoral, als Perfektionismus bezeichnen. Mir erscheint es passender, sie einfach ethischen Idealismus zu nennen.

Als Motive des menschlichen Handelns will eine große Zahl von Denkern ausschließlich das eigene Interesse, die Selbstliebe, kurz alles das gelten lassen, was man im Leben als Egoismus bezeichnet. Man versucht demgemäß, auch das moralische Handeln auf egoistische Motive zurückzuführen. Für die meisten antiken Ethiker, für *Hobbes*, für *Helvetius*, für *Holbach*, für *Max Stirner* gilt das sogar als selbstverständlich. Die darauf sich gründenden Ableitungen der sittlichen Normen und die damit verbundene psychologische Erklärung haben jedoch immer etwas äußerst Gezwungenes. Sie erweitern dabei meist den Umfang des Begriffes „Egoismus" über das zulässige, meist sogar über jedes verständliche Maß hinaus. Der normal denkende und natürlich empfindende Mensch wird niemals verstehen können, daß sich jemand aus Selbstsucht für sein Vaterland opfert oder aus reinem Egoismus sein Leben dem Wohle der Menschheit widmet. Wenn jemand in einer solchen Handlungsweise innere Befriedigung findet, so ist er eben deshalb kein Egoist. Die Freude an solchen gemeinnützigen Bestrebungen hat vielmehr ihre Quelle in ganz anderen Seelenkräften, die ebenso ursprünglich sind, wie der Trieb nach Selbsterhaltung und das Verlangen nach Genuß.

Die eben besprochenen psychologischen Untersuchungen des Ursprunges der moralischen Gefühle haben in ihrer überwiegenden Mehrzahl das Vorhandensein einer natürlichen Mitempfindung oder Sym-

pathie mit den Gefühlen anderer bei jedem Menschen nachzuweisen unternommen. In neuerer Zeit haben diese Untersuchungen auch eine biologische Grundlage erhalten. Neben dem von *Darwin* und *Spencer* aufgestellten Prinzipe des „Kampfes ums Dasein" haben namhafte Forscher die Wirksamkeit eines wesentlich anderen Faktors erwiesen. In der ganzen Tierwelt und ebenso bei den primitiven Menschen finden wir das Streben nach „gegenseitiger Hilfe", wofür besonders *Peter Kropotkin* in seinem bekannten Werke überaus zahlreiche und sehr beweiskräftige Belege beigebracht hat.

Auguste Comte hat nun alle Motive des menschlichen Handelns, die nicht auf Selbstsucht zurückgehen, unter dem Namen „Altruismus" (von alter = der andere) zusammengefaßt und so steht jetzt der egoistischen Moralbegründung, die noch immer ihre Anhänger zählt, die altruistische gegenüber, die den gegebenen Tatsachen und dem allgemeinen Bewußtsein zweifellos besser entspricht. Der Begriff des Altruismus scheint jedoch etwas zu eng zu sein. Man denkt dabei bloß an die Beziehungen der einzelnen Menschen zueinander und weniger an das allgemeine Solidaritätsgefühl, das die Mitglieder einer Gruppe und schließlich alle Menschen untereinander verbindet. Gerade darauf aber führt *Kropotkin* die Tatsachen der gegenseitigen Hilfe mit vollem Recht zurück. *Meynert* hat in seinem gedankenreichen Vortrag „Gehirn und Gesittung" für diese auf das Wohl anderer und auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtete Gesinnung die sehr treffende Bezeichnung „Mutualismus" vorgeschlagen und dieses Wort charakterisiert die gemeinte Denkrichtung viel schärfer und viel präziser *). Der Mutualismus oder das Prinzip der Gegenseitigkeit ist auch geeignet, den Wahrheitsgehalt der egoistischen Moralbegründung in sich aufzunehmen. Das Solidaritätsgefühl, aus dem das Streben nach gegenseitiger Hilfe hervorgeht, steht mit meinen eigenen Interessen nicht im Widerspruch. Ich fördere auch mein eigenes Wohl, indem ich dem Ganzen diene. Das Motiv des Mutualismus dürfte also als die den Tatsachen am meisten entsprechende Synthese von Egoismus und Altruismus zu betrachten sein.

In bezug auf die Normen des sittlichen Handelns und die Sanktion derselben, das heißt die Bestimmung derjenigen Macht oder Autorität, die den Normen ihre bindende Kraft gibt, scheiden sich zwei Richtungen ziemlich schroff voneinander. Die starken Persönlichkeiten unter den Ethikern, wie *Sokrates*, die älteren Stoiker, *Kant* und besonders *Fichte*, sind der Überzeugung, daß in unserer eigenen Vernunft, in unserem eigenen Gewissen der letzte Grund und die höchste Sanktion der sittlichen Normen zu suchen sei. *Kant* hat diese Denkrichtung als autonome Ethik bezeichnet. Findet man diesen letzten Grund in der Vernunft, also in der Erkenntnis, so nennen wir diese Form der autonomen Ethik Reflexionsmoral. Nimmt man dagegen, wie dies *Shaftesbury, Adam Smith* und *Schopenhauer* getan

*) Vgl. über diesen Vortrag *Meynerts: Jerusalem*, „Gedanken und Denker", S. 122 ff.

haben, ein Gefühl als Grundlage an, so sprechen wir von einer Gefühlsmoral.

Sucht man jedoch den letzten Grund der ethischen Normen nicht im Menschen selbst, sondern in einer außer ihm und über ihm befindlichen Macht, so nennt man die auf einem fremden Machtgebot beruhende Sittenlehre nicht mehr autonome, sondern heteronome Ethik. Diese äußere Macht hat meistens religiösen Charakter. Es ist dann die Gottheit oder die Kirche, die uns das Sittengesetz gibt. *Kant* hat, wie wir oben sahen, jede Heteronomie in der Ethik auf das entschiedenste bekämpft, wobei er ausschließlich die theologische Heteronomie im Auge hatte. Man kann aber auch die Ansicht vertreten, daß die sittlichen Forderungen an den Einzelnen zuerst in der Form sozialer Imperative, das heißt als Gebote der Gesellschaft herantreten, der er als Mitglied angehört. Dann kommen sie doch gewissermaßen von außen und es ist dies dann auch eine Art von Heteronomie. Für diese Annahme sprechen aber sehr gewichtige Tatsachen, die wir in unserer eigenen Darstellung der Ethik werden anzuführen haben. Da aber die Menschengruppe selbst nur aus Menschen besteht, so können die in ihr entstandenen Forderungen doch nicht als Fremdgebote und die darauf gegründete Ethik nicht als vollständige Heteronomie bezeichnet werden. Man wird vielmehr sagen müssen, das Sittengesetz sei, soweit der Einzelne in Betracht kommt, heteronom, insofern aber die menschliche Gesellschaft als seine Schöpferin anzusehen ist, doch wieder als autonom zu bezeichnen.

Mit der Frage der Autonomie hängt auch das Verhältnis der Ethik zur Religion zusammen, das wir bereits oben erörtert haben.

Der Weltkrieg hat uns jedoch ein anderes überaus wichtiges Problem wieder nahegebracht, das auch vorher schon die Geister vielfach beschäftigt hatte. Es ist dies der schroffe Gegensatz, der zwischen der Kriegsmoral und der Friedensmoral seit jeher bestanden hat. Im Frieden sind wir verpflichtet, das Leben, die Freiheit, das Eigentum der Nebenmenschen als unverletzlich zu betrachten. Im Kriege werden wir dazu verhalten, möglichst viele von unseren Feinden zu töten, zu verwunden, gefangenzunehmen. Im Frieden gelten Täuschung, Betrug, Verstellung und Lüge als unmoralisch. Im Kriege ist all das dem Feinde gegenüber erlaubt, ja sogar geboten. Da nun bisher die meisten Staaten sich auch im Frieden für einen künftigen Krieg vorbereiteten, so bestand dieser Gegensatz in gewissem Grade auch im Frieden. Es war immer nur ein notdürftiges Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral möglich. Das hat unter den neueren Ethikern besonders *Herbert Spencer* lebhaft empfunden und einen solchen Zustand auf die Dauer als unhaltbar bezeichnet. Sieht man genauer zu, so erweist sich dieser jetzt besonders fühlbare Gegensatz als Spezialfall eines umfassenderen ethischen Problems, das für die nächste Zukunft von besonders dringender Bedeutung sein wird.

Es handelt sich um das schon von *Thukydides* erörterte Verhältnis zwischen Politik und Moral, das heißt um die Frage, inwieferne für die Beziehungen der Staaten untereinander moralische Forderungen Geltung besitzen. Diese Frage hängt aber in letzter Linie

wiederum mit der Gestaltung der Beziehungen zwischen dem Staate und seinen Bürgern zusammen und ist nur durch die vertiefte Einsicht in die komplizierten Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft zu lösen.

Diese Wechselbeziehungen zu erforschen ist aber die eigentliche Aufgabe der Gesellschaftslehre und so mündet die Ethik schließlich in die Soziologie, von der sie selbst ein Teil ist. Es wird sich deshalb empfehlen, unsere eigene Darstellung der Ethik in den Abschnitt, der die Soziologie behandelt, einzufügen.

Literatur

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. 2. Aufl. 1906—1912. 1. Bd. 3. Aufl. 1920.

Theobald Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882.

Wilhelm Wundt, Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 3 Bände. 4. Aufl. 1912. (Entwickelt vortrefflich den Begriff des Gesamtwillens.)

Eduard Westermarck, Origin and development of the moral ideas. 2 Bände. 1906—1908. Deutsch von Leopold Katscher 1907—1909. (Wegen des sorgfältig gesammelten und geordneten, überaus reichen Tatsachenmaterials ein für jeden Forscher unentbehrliches, aber auch für jeden Laien verständliches, sehr belehrendes Werk.)

August Döring, Philosophische Güterlehre. (Sehr anregende, auf den Begriff des Bedürfnisses gegründete Erörterung.)

Johannes Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. 1898.

Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens. 1908.

Rudolf Goldscheid, Ethik des Gesamtwillens. 1902.

— — Reine Vernunft und Staatsvernunft. 1918. (Enthält die drei letzten Kapitel des früheren Werkes mit einer neuen Vorrede.)

H. Sidgwick, The methods of ethics. 8. Aufl. 1901. Deutsch 1908.

J. Martineau, Types of ethical theory. 2 Bände. 3. Aufl. 1901.

Ch. Renouvier, Science de la morale. 2 Bände. 1908.

Friedrich Paulsen, System der Ethik. 2 Bände. 7. Aufl. 1908.

Harald Höffding, Ethik, eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. Deutsch von Bendixen, 2. Aufl. 1901. (Tiefgründiges und sehr anregendes Werk.)

Alexander Sutherland, The origin and growth of the moral instinct. 2 Bände. 1898.

Peter Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Deutsch von Landauer. Volksausgabe. 1910.

Georg Cohn, Ethik und Soziologie (von der Universität Kopenhagen mit der goldenen Medaille ausgezeichnet). 1916.

Friedrich Jodl, Allgemeine Ethik. Herausgegeben von Wilhelm Börner. 1918.

Wilhelm Jerusalem, Moralische Richtlinien nach dem Kriege. Ein Beitrag zur soziologischen Ethik. 1918.

Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik. 1921.

R. N. Coudenhove, Ethik und Hyperethik. 1921.

Felix Adler, An ethical philosophy of life. 1919. (Ein erlebtes, gedankenreiches und sehr anregendes Buch.)

Siebenter Abschnitt

Soziologie und Geschichtsphilosophie

§ 44. Gegenstand der Soziologie

Die Soziologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und hat sich erst in den letzten Jahren als selbständiger und überaus wichtiger Wissenszweig durchgesetzt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als soziales Wesen oder richtiger gesagt die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe. Eine solche Gruppe ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Individuen. Jede derartige Gruppe ist eine Art von Gemeinschaft, und zwar eine Gemeinschaft des Denkens, des Fühlens und des Strebens. Als sprachliche und historische Gemeinschaft tritt sie uns im Volke, in der Nation entgegen, als Rechtsgemeinschaft im Staate, als Interessengemeinschaft in den Zünften, Innungen und Vereinen, als Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft in der religiösen Gemeinde und schließlich als Kulturgemeinschaft in dem Begriff der Menschheit. Die Gruppe übt auf jedes ihrer Mitglieder einen mächtigen Einfluß aus, indem sie Impulse gibt, Hemmungen schafft oder beseitigt. Das Werden und Sein, das Vorstellen und das Denken, das Fühlen und das Handeln des Einzelnen wird durch die Gruppe vielfach bestimmt. Dabei ist die Gruppe immer Schöpferin und Gestalterin. *Wundts* großer Gedanke von der schöpferischen Synthese in der geistigen Entwicklung tritt uns in der sozialen Gruppe lebhaft und greifbar vor Augen. Durch die Gemeinschaft der Individuen entsteht etwas Neues, Überpersönliches, das sich dem Einzelnen gegenüberstellt und das doch wieder durch die Arbeit der Individuen vermehrt und modifiziert wird. Alle sozialen Phänomene bieten dem Betrachtenden ein merkwürdiges Doppelantlitz dar. Sie sind außer uns und treten uns da als Macht und Autorität gegenüber. Sie beeinflussen, sie beschränken, sie gebieten und sie zwingen. Das ist zweifellos die Wirkung der geltenden Gesetze, der herrschenden Sitten, der religiösen Glaubenssätze, der Kultgebräuche, der Mode und des herrschenden Geschmackes. Die sozialen Phänomene sind aber nicht bloß außer und über uns, sie sind auch in uns. Sie erfüllen unsere Seele mit reichem Inhalt, sie geben uns Anschluß und inneren Halt, den wir, auf uns allein gestellt, nie gewinnen könnten, sie geben unserem Denken Stoff, Richtung und Ziel. Diese zweifache Funktion des Sozialen haben

erst in jüngster Zeit französische Soziologen herausgestellt *). Der Kern dieser Wahrheit ist allerdings schon in dem ebenso tiefsinnigen als schlichten Worte Christi enthalten: „Wenn zwei beisammen sind in meinem Namen, so bin ich mitten unter ihnen." Wo immer sich mehrere Menschen zu einer gemeinsamen sittlichen Aufgabe vereinen, da erhebt sich zwischen ihnen und über ihnen ein Höheres, ein Überpersönliches, das dem Einzelnen als etwas Objektives gegenübersteht, das aber doch wieder tief in seine Seele eindringt, sein Selbst erweitert und ihn zu einer höheren Weihe emporhebt.

Es vollziehen sich also zwischen dem sozialen Ganzen und den einzelnen Individuen, die ihm angehören, fortwährende Wechselwirkungen. Die soziale Gruppe wirkt zuerst mit elementarer Macht auf jedes ihrer Mitglieder ein. Im Laufe der Zeiten zeigt sich aber auch eine intensive Einwirkung hervorragender Persönlichkeiten auf die Struktur und auf die Entwicklung der Gruppe. Das unzweifelhafte Vorhandensein solcher Wechselbeziehungen ist der Daseinsgrund der Soziologie, und diese Beziehungen bilden den einheitlichen und doch überaus mannigfaltigen Gegenstand, der alle solchen Untersuchungen zu einer Wissenschaft zusammenschließt und ihr zugleich den philosophischen Charakter aufprägt. Die Soziologie ist die Philosophie der menschlichen Gesellschaft. Sie hat es mit der Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens zu tun und muß insbesondere die daraus hervorwachsenden Erzeugnisse des Gesamtgeistes, wie z. B. die Sprache, das Recht, die Sitte, die Religion in ihrem Wesen und Werden untersuchen und dabei immer die Einwirkung dieser geistigen Gebilde auf die Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft im Auge behalten. Da nun alle diese Wechselbeziehungen wesentlich geistiger Natur sind, so erweitert sich der Gegenstand der Soziologie immer mehr in dem Sinne, daß sie die gesamte geistige Entwicklung der Menschheit in sich faßt. Es zeigt sich dabei immer deutlicher, daß der Menschengeist erst im Zusammenleben zu seiner vollen Entfaltung kommt und daß erst die soziologische Betrachtungsweise uns die wahre Bedeutung des Geistigen im Menschen zu vollem Bewußtsein zu bringen vermag. Das macht die Soziologie zur wahren Geisteswissenschaft, und eben das prägt ihr auch ihren philosophischen Charakter auf. Die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins, wie Klima, Bodenbeschaffenheit, Küstenentwicklung und anderes, sind zweifellos von der allergrößten Bedeutung. Es kommt aber darauf an, wie der Mensch diese gegebenen Daseinsbedingungen benützt, was er daraus macht, und das hängt von seinen geistigen Fähigkeiten ab, die sich erst im Zusammenleben entfalten. Aus diesem Zusammenleben aber gehen erst, wie wir später sehen werden, die selbständigen, kraftvollen Persönlichkeiten hervor, die wiederum ihrerseits auf die soziale Gestaltung des Lebens einwirken. Man kann also, wie

*) Vgl. *H. Hubert* und *H. Mauss*, Mélanges d'histoire des Religions, Paris 1909, S. 128 f. Siehe auch *Jerusalem*, „Die Aufgabe der Soziologie" in der Monatsschrift für Soziologie I (1909), S. 550 ff., und ferner *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen", Wien 1912, S. 18 f.

Comte einmal gesagt hat, niemals die Menschheit aus dem einzelnen Menschen, sondern immer nur den einzelnen Menschen aus der Menschheit, das heißt aus dem Zusammenleben der Menschen begreifen. So erweitert sich die Soziologie zur Wissenschaft von der Geistigkeit des Menschen und der Menschheit.

§ 45. Die Aufgaben der Soziologie

Nach dem eben Gesagten erscheinen die Aufgaben der Soziologie auf den ersten Blick so umfassend und so mannigfaltig, daß sie ganz unübersehbar werden. Diesen Eindruck dürfte jeder bekommen, der einen Band des in Paris erscheinenden Jahrbuches für Soziologie (L'année sociologique, bisher 12 Bände) durchblättert. Man muß zugeben, daß es schwerlich einen Forscher geben kann, der alle dort berücksichtigten Gebiete beherrscht, und daß es nicht leicht ist, das gemeinsame Band zu finden, das die dort besprochenen Werke miteinander verknüpft. Trotzdem aber hat sich die Soziologie als Wissenschaft durchgesetzt. Das Bedürfnis nach Erforschung der Kräfte, die im menschlichen Zusammenleben wirksam sind, ist eben zu stark geworden und verlangt gebieterisch nach Befriedigung.

Sollen nun die Aufgaben der Soziologie übersehbarer gemacht werden, so empfiehlt es sich zunächst, dieselben in zwei große Gruppen zu gliedern. Die erste derselben bilden die äußeren Aufgaben. Diese bestehen darin, die soziale Struktur der tatsächlich bestehenden Verbände, also der Familie, des Clans, der Totemgruppe, des Stammes, der Gemeinde, der Nation, des Staates und schließlich der ganzen Menschheit, darzustellen. Aber auch die innerhalb eines sozialen Ganzen sich bildenden Gruppen, wie z. B. Kasten, Männerbünde, Priesterkollegien, politische Parteien, Vereine, Genossenschaften, Zünfte u. dgl., werden den Gegenstand soziologischer Untersuchungen bilden, die hier vornehmlich den Charakter historischer und statistischer Arbeiten tragen werden.

Auf diesen Gebieten ist auch eine weitgehende Teilung der Arbeit möglich und zum Teil bereits durchgeführt. Der Historiker und der Ethnologe, der Jurist, der Sprachforscher und der Nationalökonom, aber auch der Religionsforscher und der Philosoph können hier wertvolle Beiträge liefern. Tatsächlich kann man heute schon auf eine Anzahl von Werken hinweisen, die solche Einzelgebiete zum Gegenstand haben. Wir verweisen z. B. auf *Morgans* „Urgesellschaft", auf *Maines* „Ancient Law", auf *Westermarcks* „Geschichte der Ehe" und sein bereits oft genanntes großes Werk über den Ursprung der moralischen Ideen, auf *Schurtz'* „Männerbünde", auf *Franz Kleins* „Organisationswesen der Gegenwart" und auf *Bouglés* „Sur le régime des castes".

Wenn aber solche Arbeiten dazu beitragen sollen, die Soziologie allmählich zu einer Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes auszugestalten, so müssen sie begleitet und durchdrungen sein von einer Untersuchung des Einflusses, den das Zusammenleben auf die Seelenkräfte des Menschen ausübt. Man muß einsehen lernen, wie durch die

fortwährenden seelischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft die Struktur der Menschenseele sich zu dem Reichtum und zu der Vielgestaltigkeit entwickelt hat, die wir heute an ihr beobachten können. Diesen viel schwierigeren, aber auch viel wichtigeren Teil der soziologischen Forschungsarbeit möchte ich als die innere Aufgabe der Soziologie bezeichnen.

Das Wort „innere" sagt schon, daß wir es hier vor allem mit psychologischen Untersuchungen zu tun haben. Durch diese soll festgestellt werden, inwieweit die wichtigsten Funktionen des menschlichen Bewußtseins dadurch beeinflußt worden sind, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist und daß durch das Zusammenleben seine psychische Struktur so geworden ist, wie wir sie gegenwärtig vorfinden. Hier läßt sich leicht eine Gliederung finden, die auch zugleich eine Arbeitsteilung bedeuten kann. Indem man nämlich die übliche Einteilung der Grundfunktionen des Bewußtseins heranzieht, kann man den Einfluß des menschlichen Zusammenlebens auf das Erkennen, auf das Fühlen und auf das Wollen gesondert untersuchen, so daß die innere Aufgabe der Soziologie sich ungezwungen in drei Teile zerlegen läßt. Man darf bei dieser Sonderung allerdings niemals vergessen, daß im wirklichen Leben die drei Grundfunktionen des Erkennens, des Fühlens und des Wollens niemals voneinander wirklich isoliert sind, sondern vielmehr in jedem tatsächlich gegebenen Erlebnis immer zusammenwirken. Allerdings überwiegt meistens die eine oder die andere Grundfunktion und nach diesem überwiegenden Teile bezeichnen wir das Erlebnis als eine Erkenntnis, als ein Gefühl oder als einen Willensakt. Unter der Voraussetzung also, daß die Untersuchung der einzelnen Grundfunktionen den innigen Zusammenhang aller seelischen Erlebnisse niemals außer acht lasse, zerfiele dann die innere Aufgabe der Soziologie in folgende Teile:

1. Die Soziologie des Erkennens. Auf die Bedeutung des sozialen Faktors in der Erkenntnisentwicklung haben wir bereits oben (S. 102 ff.) hingewiesen und eine eingehendere Darstellung in Aussicht genommen. Der Begriff der sozialen Verdichtung dürfte sich für die Entwicklung des Massenglaubens von grundlegender Bedeutung erweisen und neues Licht auf die mächtige und lang andauernde Wirkung religiöser Vorstellungen verbreiten. Die Entstehung und soziale Bedeutung der typischen Vorstellung wird dabei klar hervortreten. Auf die soziale Funktion der Sprache wird neues Licht fallen und so der große Anteil, den das Zusammenleben am Zustandekommen dauernder und wirksamer Überzeugungen hat, deutlich herausgestellt werden können. Weitere Untersuchungen, mit denen der Verfasser dieses Buches seit längerer Zeit beschäftigt ist, dürften zu der überaus wichtigen Einsicht führen, daß sich zugleich mit der weiter unten zu besprechenden sozialen Differenzierung, die infolge der Arbeitsteilung eintritt, eine Intellektualisierung der Seele vollzieht. Sobald nämlich durch die fortgesetzte Arbeitsteilung sich aus der anfangs ganz homogenen und sozial gebundenen Menschenherde selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herauszuentwickeln beginnen, da bekommt der Intel-

lekt immer mehr Spielraum und dadurch immer mehr Kraft. In der sozial gebundenen Menschengruppe herrschen nämlich die affektiven Grundfunktionen des Bewußtseins, das Fühlen und das Wollen vor. Ein rein theoretisches Denken ist auf dieser Stufe noch gar nicht möglich. Dazu wird der Mensch erst fähig, wenn er beginnt, sich aus dem engen Verbande loszulösen und sich zur selbständigen Persönlichkeit zu entwickeln. Da erst entfaltet sich sein Denken zu einer für seine Lebensführung bedeutsamen Kraft, da erst erstarkt die Vernunft, gibt dem Wollen neue Ziele und verfeinert zugleich das Gefühlsleben. Da erst wird der Mensch allmählich dazu erzogen, die Tatsachen rein objektiv zu beobachten, und so entsteht nach und nach die Wissenschaft, die dann so mächtig in das Leben eingreift. Aber die von einzelnen Denkern gefundenen Wahrheiten werden erst dann zu lebendigen Kräften, wenn die nunmehr reicher organisierte Gruppe sich diese Entdeckungen aneignet und die Mittel zu ihrer Verwertung herbeischafft. Daß hier ein überaus wichtiges und großes Arbeitsfeld vorliegt, das hat *Emile Durkheim* ausdrücklich dadurch anerkannt, daß er in seinem soziologischen Jahrbuch (Année sociologique, Bd. 11, 1910) eine eigene Rubrik für „die soziologischen Bedingungen der Erkenntnis" eröffnete und den Wunsch aussprach, im nächsten Bande bereits über eine größere Anzahl von Arbeiten auf diesem Gebiete berichten zu können. Wir kommen, wie gesagt, auf diese Probleme nochmals ausführlicher zu sprechen.

2. Die Soziologie des Fühlens. Hier liegt ein ganz neues, noch sehr wenig bearbeitetes Feld der wissenschaftlichen Forschung vor uns. Gilt doch das Fühlen mit Recht als die subjektivste und zugleich als die am meisten individuell gefärbte Seelentätigkeit. Trotzdem ist die Einwirkung des menschlichen Zusammenlebens auf die Entwicklung des Gefühls nicht ganz unbemerkt geblieben.

Le Bon hat die Psychologie der Massen untersucht (Psychologie des foules 1895) und gefunden, daß in den zu einem bestimmten Zweck vereinten Massen das affektive Moment derart vorherrscht, daß die durch die intellektuelle Schulung der Einzelnen sonst bewirkten Hemmungen leicht wegfallen, wodurch dann die Masse zu kraftvollem, leidenschaftlichem und unüberlegtem Handeln besonders geneigt und befähigt wird. Durch das Zusammensein in der Masse geht eben die durch soziale Differenzierung entstandene Intellektualisierung der Seele zum Teil wieder verloren. Im primitiven Zustande herrschen Gefühle und Triebe vor, und in diesen Zustand fällt der Mensch, wo er in Massen beisammen ist, leicht zurück. Daß aber im Urzustande bereits starke Gefühle der Solidarität, der Zusammengehörigkeit und das Streben nach gegenseitiger Hilfe vorhanden sind, das hat *Kropotkin* in seinem oben bereits zitierten Buch nachgewiesen. *Ribot* hat in seinem lehrreichen Werke „La psychologie des sentiments" diese Gefühle als die ursprünglichsten Betätigungen des Seelenlebens bezeichnet und ihren Ursprung bis in die Tierwelt verfolgt.

Hierher gehört auch die Philosophie der Solidarität, die am Ende des vorigen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts

besonders in Frankreich der Gegenstand lebhafter Diskussionen war*). *Leon Bourgeois* hat durch sein kleines, sehr warm geschriebenes Buch „Solidarité" (1. Aufl. 1895, 6. Aufl. 1907) die Anregung gegeben. Er will durch den Gedanken der Solidarität, das ursprünglich so viel bedeutet als „Gesamthaftung", die ökonomischen und sozialen Gegensätze überwinden. Jeder einzelne Mensch ist der Gesellschaft, in der er lebt, mehrfach verschuldet. Er muß nun diese „sozialen Schulden" (dette sociale) durch Leistungen für die Gesamtheit abtragen und ist dazu sogar rechtlich verpflichtet. Die „Académie des sciences politiques et morales" veranstaltete nun eine ausführliche Diskussion dieser neuen Forderung und des zugrunde liegenden Begriffes der Solidarität. An dieser Diskussion beteiligten sich hervorragende Nationalökonomen, Juristen und Philosophen. Prof. *Feilbogen* gibt in der genannten Arbeit die Hauptgedanken, die vorgebracht wurden, wieder. Ausführlich sind sie mitgeteilt im Jahresbericht der genannten Akademie (1903). Für uns kommen hauptsächlich die Äußerungen des Philosophen *Boutroux* in Betracht. *Boutroux* hat erkannt, daß die Solidarität im Grund nichts anderes ist als ein G e f ü h l. „Aber dieses Gefühl kann einen Glauben und ein Streben begründen. Darum ist diese Theorie in ihrem Wesen rein modern, denn es ist modern, die Intelligenz und die Vernunft nicht mehr als höchste Fähigkeit anzuerkennen, sondern sie den Gefühlen, dem Willen, dem Handeln unterzuordnen. Das Gefühl ist das Leben, das Seiende, der Motor, die Intelligenz ist nur Erfindung und Gebrauch von Zeichen als Mittel für die Befriedigung der Gefühle. Man anerkennt daher in unserer Zeit das Gefühl als Quelle des Rechtes und der Gesetze, nur muß es hinlänglich stark und allgemein sein, um den Glauben an die Rechtsnotwendigkeit zu erzeugen." Daher stellt *Boutroux* folgende Fragen zur wissenschaftlichen Erörterung: „Worin besteht, genau analysiert, das Gefühl der Solidarität? Welches ist der Grad der Allgemeinheit und der Kraft dieses Gefühls? Worin besteht sein Zweck und sein Werk?" **)

Hier wird mit voller Deutlichkeit eine Soziologie des Fühlens verlangt. Ein Gefühl, das die Beziehungen des Einzelnen zu seiner sozialen Gruppe begleitet, soll zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Die Aufgabe ist gestellt, aber noch keineswegs gelöst. Ja, es sind noch nicht einmal die Wege bezeichnet, die zur Lösung führen können. Die Soziologie des Fühlens steckt eben noch ganz in den Anfängen.

Der Weg ist zu finden, wenn man sich die weiter unten darzulegende Grundeinsicht zu eigen macht, daß der primitive Mensch im Zustande vollständiger sozialer Gebundenheit lebt und daß seine Seele ganz ausgefüllt ist von den überkommenen Vorstellungen und Gefühlen seines Stammes, seines Clans, kurz von der zu einer Einheit zusammengeschlossenen Gruppe, von der jeder Einzelne nur ein unselb-

*) Eine vortreffliche, klar und lichtvoll geschriebene Übersicht über die Solidaritätsphilosophie in Frankreich hat Prof. *S. Feilbogen* gegeben in der „Festschrift für Wilhelm Jerusalem", Wien 1915. S. 61—80.

**) *Feilbogen* a. a. O. S. 78 f.

ständiger Teil, gleichsam ein Glied des Gesamtkörpers ist. Bei den Opfer- und Zauber-Riten, bei den Vorbereitungen zur Jagd, bei den gemeinsamen Tänzen, bei den Einweihungszeremonien sieht man, wie die wissenschaftlich geschulten Reisenden übereinstimmend berichten, die ganze Gruppe von einem Gesamtgefühl durchdrungen, das die Seele jedes Einzelnen ganz ausfüllt. Erst durch die soziale Differenzierung und die damit sich allmählich vollziehende Ausbildung selbständiger Einzelpersönlichkeiten erfahren auch die Gefühle eine Vermannigfaltigung, eine Bereicherung und erhalten ihre individuelle Färbung. Der Einzelne erlebt jetzt manches, was nur ihn allein und nicht mehr die ganze Gruppe betrifft, und so ergeben sich vielfach Anlässe zu eigener Freude, zu eigener Trauer, zu eigener Angst. Immer aber bleibt dabei das Gesamtgefühl als erheblicher Rest in seiner Seele bestehen, und gerade diese Wechselbeziehungen, die sich zwischen den Individualgefühlen und dem Gesamtgefühl ergeben, bilden den ebenso schwierigen als wichtigen Gegenstand der Soziologie des Fühlens.

So bildet sich z. B. das Ehrgefühl und das Rechtsgefühl nur in steter Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft aus und auch die sittlichen Gefühle setzen, wie wir weiter unten sehen werden, diese Beziehungen voraus.

Ein Gebiet aber gibt es, wo eine künftige Soziologie des Fühlens ein besonders reiches und fruchtbares Feld der Betätigung finden wird. Das ist diejenige Sphäre des Seelenlebens, wo das Gefühl ganz rein, das heißt ohne ein Begehren zu erwecken, hervortritt. Dies ist, wie oben (S. 151 ff.) bereits gezeigt wurde, das große Gebiet des Ästhetischen. Die soziologische Betrachtung wird uns zeigen, daß auch der größte Genius, trotzdem er über seine Zeit hinausragt, doch in seinem Schaffen beeinflußt ist durch die Gesellschaft, in der und für die er arbeitet. Ebenso hängt der ästhetische Geschmack mit anderen Kulturerscheinungen der Epoche zusammen und wird so zu einem sozialen Phänomen. Auf diese Seite der Kunst haben in Frankreich besonders *Arréat* und *Guyau,* im germanischen Kulturgebiet vor allen anderen *Wilhelm Dilthey* und *Kuno Francke* hingewiesen. Ganz besonders klar haben in neuerer Zeit hervorragende Vertreter der Literaturgeschichte und der Kunstgeschichte die vielfachen Zusammenhänge der literarischen und der künstlerischen Produktion mit den geistigen Strömungen oder richtiger gesagt mit der seelischen Struktur des Zeitalters erfaßt und dadurch ein weit tieferes und besseres Verständnis der einzelnen Werke erzielt. Hingewiesen sei hier nur auf die kleine, aber sehr inhaltsvolle Schrift des leider zu früh verstorbenen Wiener Kunstforschers *Max Dvořak* „Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei" (1918). Hier sind die wertvollsten Anregungen für eine künftige Soziologie des Fühlens gegeben, durch welche namentlich das große Gebiet der bildenden Künste in ganz neuem Lichte erscheinen dürfte.

3. Soziologie des Wollens. Dieses Gebiet ist zweifellos das umfassendste und das wichtigste. Hier ist schon seit langem der Begriff des Gesamtwillens herausgearbeitet worden, der uns

bereits in den mittelalterlichen Untersuchungen über den Staat entgegentritt und dann in der neueren Zeit bei den Vertretern der Volkssouveränität und namentlich bei *Rousseau* eine große Rolle spielt. Die moderne Völkerpsychologie hat, wie besonders *Wilhelm Wundt* hervorhebt, die konkrete Realität des Gesamtwillens erwiesen. Unter dem Einfluß des Gesamtwillens stehen wir von früher Jugend an, und die meisten und die wichtigsten Einwirkungen der Gesellschaft beziehen sich auf unser Wollen und Tun. Jede Betätigung des Gesamtwillens, die wir oft nur an dem Widerstande spüren, den er unserem Streben, uns davon zu befreien, entgegensetzt, wirkt auf unser Wollen und Tun. *Emile Durkheim* hat zweifellos richtig erkannt, daß alles Soziale gerade durch das zwingende, gebietende, autoritative Moment charakterisiert ist, und das heißt doch nichts anders, als daß hier ein mächtiger, durch Überlieferung und Gewöhnung verstärkter Gesamtwille auf jeden Einzelnen seinen Einfluß ausübt.

Der Gesamtwille der Gruppe betätigt sich nun in verschiedenen Formen. Das geltende Recht, die herrschende Sitte, die Mode, die Formen des wirtschaftlichen Verkehrs, sie alle sind verschiedene Betätigungsweisen eines Gesamtwillens, werden dadurch zu sozialen Tatsachen und damit zum Gegenstand der Soziologie. Es gehört also mit zu ihrer inneren Aufgabe, alle diese Dinge in ihrer Entstehung, Entwicklung und sozialen Bedeutsamkeit zu untersuchen.

Der Gesamtwille schafft sich aber im Laufe der Zeiten auch sehr verschiedene Träger. Der Häuptling im Kriege, die Priesterschaft in späteren Zeiten, die öffentliche Meinung und die Presse als ihr Sprachrohr, der absolute oder der konstitutionelle Monarch, die verantwortlichen Minister, die Parlamente, sie alle sind in gewissem Sinne Träger des Gesamtwillens. In fast allen Kulturländern aber geht in den letzten Jahrhunderten die Entwicklung dahin, daß der Staat immer mehr zum Mandatar der Gesellschaft sich ausgestaltet. Es gehört deshalb heute zu den wichtigsten Aufgaben der Soziologie, das Wesen des Staates, seinen Ursprung und seine Entwicklung zu erforschen und die stete Vermannigfaltigung seiner Funktionen sowie die Bedingungen seines äußeren und inneren Wachstums zu untersuchen. Der Staat als Träger des Gesamtwillens ist somit ein überaus wichtiger Gegenstand der Soziologie. Aus der Beschäftigung damit ergeben sich die mannigfachsten und kompliziertesten Probleme, die nicht nur wissenschaftliche, sondern auch praktische Bedeutung haben. Die Entwicklungsgeschichte lehrt uns nämlich, daß der Mensch sich aus der vollständigen sozialen Gebundenheit, die für primitive Zustände charakteristisch ist, immer mehr zu befreien strebt. Die Ausbildung eigenkräftiger, selbständig denkender und wollender Persönlichkeiten ist das wichtigste Ergebnis sozialer Entwicklung. Da erhebt sich nun die Frage, wie die für das Zusammenleben unentbehrliche Autorität des Staates mit dem Rechte der Persönlichkeit auf freie Entfaltung ihrer Fähigkeiten in Einklang zu bringen sei. Man wird weiter fragen müssen, wie der Staat seine Autorität aufrechtzuerhalten und dabei doch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit allen seinen Organen einzuflößen vermag. Endlich wird das Verhältnis der Staaten untereinan-

der und damit die sozial so überaus bedeutsamen Tatsachen des Krieges, des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes, die Vermehrung der Bevölkerung, die Auswanderung zu überaus wichtigen Problemen der Soziologie.

Der Staat war anfangs wahrscheinlich nichts anderes als ein Machtstaat, in welchem die herrschende Klasse die Unterworfenen für sich arbeiten ließ. Er hat sich dann zum Rechtsstaat weiterentwickelt und scheint im Begriffe, sich zum Wohlfahrtsstaat und Kulturstaat auszugestalten. Das heißt nichts anderes, als daß der Gesamtwille sich immer neue und wichtige Betätigungsgebiete erobert. Im Weltkrieg ist die Macht des Staates in ganz außerordentlich hohem Grade verstärkt worden, aber auch das Bewußtsein der Abhängigkeit des Einzelnen von den Geschicken des Staates ist tief in die Seelen gedrungen. Die infolge des Krieges eingetretenen Umwälzungen haben dann eine Reihe ganz neuer soziologischer Probleme geschaffen, deren Lösung erst die Zukunft bringen kann. Die Fürsorgepflicht des Staates für alle Bürger ist viel größer geworden, während sich anderseits das Freiheitsbedürfnis der Bürger wieder viel stärker zur Geltung bringt. Jedenfalls zeigen auch diese neuen Erscheinungen des Gemeinschaftslebens, wie dringend nötig es ist, durch soziologische Untersuchungen hier Klarheit zu schaffen.

Die Soziologie des Wollens enthält eine so reiche Fülle von Aufgaben, daß es wünschenswert erschiene, hier eine weitere Gliederung und Gruppierung vorzunehmen. Das ist jedoch bei dem heutigen Zustande dieses Wissenszweiges noch nicht möglich. Die tatsächliche Forschung hat sich eben nicht nach der hier gegebenen Einteilung der Aufgaben entwickelt, sondern ist andere Wege gegangen und hat eine oft verwirrende Mannigfaltigkeit der Richtungen gezeitigt. Heute können wir nur soviel sagen, daß die von uns vorgeschlagene Gliederung in äußere und innere Aufgaben geeignet erscheint, Ordnung und Übersicht zu schaffen und dadurch die künftige Forschung in die richtigen Bahnen zu leiten.

Wir wollen nun eine kurze Übersicht über die bisherige Entwicklung und die verschiedenen Richtungen der Soziologie geben, wobei wir uns auf das Wichtige und Fruchtbare beschränken.

§ 46. Entwicklung der Soziologie

Der Begriff und der Name „Soziologie" ist erst gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vom französischen Denker *Auguste Comte* geschaffen worden *), allein der Gegenstand unserer Wissenschaft, das heißt das Zusammenleben der Menschen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind schon seit den Zeiten der Griechen ein sehr beliebtes Thema des wissenschaftlichen und des

*) *Comte* behandelt den Gegenstand, den er zunächst als „Physique sociale" bezeichnet, zuerst im 4. Bande seines „Cours de philosophie positive". Dieser Band ist 1839 erschienen. Dort findet sich nun S. 185 der zweiten von Littré besorgten Ausgabe die Einführung des neuen Wortes „sociologie", was von *Comte* in einer Anmerkung begründet wird.

philosophischen Nachdenkens gewesen. Unter den verschiedenen Formen des Zusammenlebens war es besonders der Staat, der die Aufmerksamkeit der Denker auf sich zog. Anlaß dazu gab häufig, wenn auch nicht immer, eine starke Unzufriedenheit mit den herrschenden sozialen Zuständen. Der Wunsch nach besserer Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse war auch hier der Vater des Gedankens.

Dies gilt gleich von dem ältesten Werke, in welchem das Wesen und die Ziele des Staates untersucht und das Ideal eines den sittlichen Forderungen entsprechenden Gemeinwesens entworfen wird, das zugleich allen Mitgliedern ein „gutes Leben" gewährleisten soll. Ich meine selbstverständlich *Platons* „Politeia". Der Schüler des *Sokrates* übt darin unbarmherzige Kritik an der in den meisten der vorhandenen Gemeinwesen herrschenden Ungleichheit des Besitzes. Dadurch entstehen, so sagt er, in jedem Staate eigentlich zwei Staaten, der der Armen und der der Reichen, und das ist eine Quelle fortwährender Zwietracht. *Plato* findet das „drohnenhafte" Dasein der Reichen mit den sittlichen Forderungen unvereinbar. Die treibende Idee bei seinem Versuche, einen Musterstaat zu entwerfen, ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht aber für *Plato* in dem harmonischen Zusammenwirken der verschiedenen Teile der Seele. Diese Teile sind nach *Platons* Seelenlehre die Vernunft, die energische Tatkraft und das niedere Begehren. Gerechtigkeit ist beim einzelnen Menschen dann vorhanden, wenn die Vernunft über die anderen Seelenteile herrscht, ihnen ihre Ziele anweist, und sie zugleich in Schranken hält. Deutlicher nun als beim Einzelmenschen, so führt *Sokrates* im zweiten Buche des platonischen Staates aus, kann man das Wesen der Gerechtigkeit im Staate erkennen, und in diesem Sinne wird nun das Musterbild entworfen. Jedem der drei Teile der Seele entspricht ein eigener Stand. Die Klasse der Hüter hat die Vernunft im Staate zur Geltung zu bringen und deshalb alles zu ordnen. Der Kriegerstand, der die energische Tatkraft, das „Mutartige" (θυμοειδές) repräsentiert, wird zur Verteidigung des Ganzen bestimmt, während der zahlreiche Stand der Gewerbetreibenden für die materiellen Bedürfnisse zu sorgen hat. Dabei werden die Hüter dafür sorgen, daß jeder nur „das Seine tue", das heißt diejenige Beschäftigung wähle, zu der er am besten veranlagt ist und in der er sich durch stete Übung immer mehr vervollkommnet. Besondere Sorgfalt muß nun auf die Auswahl, auf die intellektuelle und moralische Ausbildung der „Hüter" verwendet werden. Diese müssen von allen materiellen Sorgen befreit sein, jede Möglichkeit des Gelderwerbes muß ihnen benommen werden, sie müssen eine strenge, vieljährige wissenschaftliche Schulung durchmachen und ihr ganzes Sinnen und Trachten ihrer Herrschertätigkeit zuwenden. Durch diese Einrichtungen wird ein harmonisches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und so die Gerechtigkeit verwirklicht. Jeder Bürger dieses Idealstaates wird immer nur das zu tun haben, was seiner Natur gemäß ist und deshalb auch das ihm zukommende Glück oder, wie *Plato* sagt,

das „gute Leben“ infolge des streng geordneten Zusammenwirkens genießen können.

Trotz seines utopischen Charakters enthält der großzügige Entwurf *Platons* eine erstaunliche Fülle soziologisch bedeutsamer Gedanken. Die energische Forderung nach intellektueller und moralischer Schulung der zur Leitung Berufenen, die Arbeitsteilung und ihre Vorzüge, die Verknüpfung mit psychologischen Erwägungen, das hohe ethische Ziel, das alles sind bedeutsame Erkenntnisse und Forderungen. Deshalb haben auch die Vertreter der modernen sozialreformatorischen Bestrebungen vielfach Gedanken und Schlagwörter von *Platon* entlehnt. Noch reicher an soziologischen Einsichten und Anregungen ist *Platons* Alterswerk „Die Gesetze“. Hier nimmt der Philosoph auf die tatsächlichen Verhältnisse mehr Rücksicht. Seine reiche Lebenserfahrung hat ihn mit den menschlichen Schwächen bekannt gemacht, und er hat einsehen gelernt, daß der praktische Staatsmann mit diesen Schwächen rechnen muß. So weiß er z. B. ganz genau, daß das im Staate geltende Recht zunächst immer dem Willen und den Interessen der herrschenden Klasse angepaßt ist. Er glaubt nicht mehr so fest, wie in der „Politeia“, an die unbedingte Wirksamkeit philosophischer Erkenntnis, weil er die Kraft der menschlichen Leidenschaften besser kennen gelernt hat. Er untersucht unter anderem die Frage, ob es für die neu zu gründende Kolonie besser ist, wenn sie sich aus Bürgern von ganz gleicher Abstammung und gleichem Bildungsgrade zusammensetzt, oder wenn sich Elemente verschiedener Abkunft zusammenfinden. Die Vorteile und die Nachteile werden für beide Fälle sorgsam gegeneinander abgewogen (4, 3). Dagegen steht der sittliche Zweck des Staates auch in den „Gesetzen“ als höchstes Ziel überall im Vordergrund und wird immer mit aller Entschiedenheit betont (z. B. 4, 2). Man findet ferner überaus feinsinnige Bemerkungen über Ehe und Familie, über Erziehung, über Rechtspflege, über die sozial-ethische Wirkung von Dichtungen, über die Gefahren der Ungleichheit des Besitzes, des Handels und des daraus entstehenden Mammonismus, ferner tiefgründige Erörterungen über die soziale Bedeutung religiöser Institutionen und noch vieles andere, das in der heutigen Zeit oft sogar von geradezu aktueller Wirksamkeit sein könnte. Es wäre deshalb eine lohnende Arbeit, den soziologischen Gehalt der „Gesetze“ in einer besonderen Untersuchung herauszuarbeiten. Viel Wertvolles dazu findet sich bei *Pöhlmann,* „Gesch. d. antiken Kommunismus“, I, 477 ff.

Aristoteles hat in seiner „Politik“ ein Werk geschaffen, das grundlegende soziologische Einsichten enthält und vielfach noch heute geeignet ist, in die Probleme der Gesellschaftslehre einzuführen. Sein oft zitierter Ausspruch, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist (φύσει πολιτικὸν ζῷον), kann erst heute auf Grund der Ergebnisse der wissenschaftlichen Völkerkunde in seiner ganzen Tragweite verstanden und gewürdigt werden. Dasselbe gilt von seiner Behauptung, daß der Staat früher ist als das Individuum. *Aristoteles* denkt dabei zunächst an ein

logisches Vorangehen, weil, wie er sagt, das Ganze die logische Voraussetzung seiner Teile bilde. Die wissenschaftliche Völkerkunde läßt es jedoch heute als überaus wahrscheinlich erscheinen, daß die sozial eng verbundene Menschengruppe sogar zeitlich früher da war als der selbständige, seiner Eigenart und seiner Eigenberechtigung voll bewußte Einzelmensch. Damit hängt die ganz besonders bedeutsame Lehre des *Aristoteles* zusammen, daß der Mensch nur im staatlichen Verbande wahrhaft Mensch sei, und daß der „Staatenlose" (ἄπολις) entweder etwas Minderwertiges (φαῦλος) oder ein Übermensch (μείζων ἢ κατ' ἄνθρωπον), entweder ein Tier oder ein Gott sein müsse. In diesen Worten ist nichts Geringeres enthalten als die erst heute sich langsam durchringende Überzeugung, daß man das wahre Wesen des Menschen und seiner geistigen Entwicklung nur dann zu erfassen und ganz zu verstehen vermag, wenn man nicht vom Individuum, sondern von der Gruppe ausgeht, und das heißt wiederum nichts anderes, als daß nur die soziologische Betrachtungsweise geeignet ist, in das Wesen und Werden des Menschengeistes Einblick zu gewähren. Von seinem Lehrer *Platon* hat *Aristoteles* ferner die Überzeugung übernommen, daß der Staat den Zweck habe, das „gute", das heißt das sittliche Leben seiner Bürger möglich zu machen und auf jede Weise zu fördern. Er gibt dazu sehr anregende Ratschläge und Winke, die mitunter sogar für den Wiederaufbau unserer heute moralisch so stark erschütterten Zeit von aktueller Bedeutung werden können. Auch in seiner berühmten Darstellung der verschiedenen Staatsverfassungen (Buch III—VI) finden sich viele soziologisch wertvolle Gedanken. Dies gilt in noch höherem Grade von seinen im 7. und 8. Buche enthaltenen Erörterungen über die beste Staatsform, wobei besonders die Bemerkungen über die Ehe, die Kindererzeugung und über Erziehung zu beachten sind. Man darf allerdings niemals vergessen, daß *Aristoteles* trotz allen genialen Intuitionen und allgemeinen Einsichten immer doch ein Kind seiner Zeit bleibt. Der Staat, den er im Auge hat, ist die „Polis", der griechische Stadtstaat von mäßigem Umfang, dessen Bestimmung es ist, sich selbst zu genügen. Die Institutionen des Krieges und der Sklaverei sind für ihn ebenso selbstverständlich als unentbehrlich. Ja, er geht so weit, zu behaupten, daß die Hellenen von Natur aus zur Herrschaft berufen, die Barbaren dagegen zur Knechtschaft verdammt sind. Er verlangt, daß die freien Bürger sich nicht mit dem Erwerbe befassen sollen, damit sie Muße haben zur Besorgung der Staatsgeschäfte. Dabei weiß er allerdings über die kulturelle Bedeutung der Muße vieles sehr Treffende zu sagen. Auf die Tätigkeit der Bauern, der Handwerker und besonders der Kaufleute sieht er mit einer gewissen Verachtung herab. Es fehlen deshalb bei ihm viele Gesichtspunkte, die für unsere Zeit des Weltverkehres, der Weltwirtschaft und der so reichen und so verwickelten internationalen Beziehungen von maßgebender Bedeutung sind. Trotzdem bleibt die „Politik" des *Aristoteles* eine reiche Fundgrube soziologisch wertvoller Gedanken und Anregungen.

In der sogenannten hellenistischen Periode (von 300 v. Chr. an) erfährt die Auffassung vom Staate und von seinem Verhältnis zum Einzelmenschen sehr wesentliche Veränderungen. Es treten hier neue und sehr wichtige soziologische Gedanken auf, die bis in die Gegenwart fortwirken. Der Eroberungszug *Alexander des Großen* hatte den geographischen und den soziologischen Gesichtskreis stark erweitert. Der Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren begann sich zu verwischen. Durch die Entstehung größerer Staatengebilde auf dem Boden Griechenlands, Vorderasiens und Ägyptens hatte die „Polis" ihre Selbständigkeit und damit ihren vergesellschaftenden Einfluß auf ihre Bürger immer mehr verloren. In den Vordergrund des Interesses tritt nun der einzelne Mensch, das Individuum, mit seinen Freuden und Schmerzen, mit seinen persönlichen körperlichen und seelischen Bedürfnissen. Dieser Individualismus tritt uns in der Literatur, in der Kunst, in der Wissenschaft und besonders in der Philosophie der hellenistischen Zeit überall entgegen*). In den Systemen der Skeptiker, der Epikureer und besonders in dem der Stoiker steht der Einzelmensch mit seinem Bedürfnis nach Seelenruhe, nach persönlicher Glückseligkeit und nach religiöser Erlösung durchaus im Mittelpunkte des Denkens und Strebens. Nun führt aber, wie später ausführlich dargelegt werden soll, die individualistische Entwicklungstendenz mit psychologischer Notwendigkeit immer wieder zum Universalismus und zum Kosmopolitismus. Dieser wichtige, bisher noch wenig beachtete Übergang vollzieht sich nun in der hellenistischen Zeit mit ganz besonderer Deutlichkeit. Hier wird von den Geographen der Begriff der „Ökumene", das heißt der von Menschen bewohnten Erde geprägt und zugleich von den Philosophen die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen. Daraus entwickelt sich dann im zweiten Jahrhundert v. Chr. der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, der Humanität, auf dessen Bedeutung für die Ethik bereits oben hingewiesen wurde. Für das soziologische Denken wird dieser kosmopolitische Zug im Hellenismus dadurch bedeutsam, daß hier zum erstenmal die Solidarität der ganzen Menschheit deutlich zum Bewußtsein gebracht wird. Durch die Erstarkung des nationalen Gedankens wird diese vom Hellenismus geschaffene Idee in der neueren Zeit zwar vielfach zurückgedrängt, tritt aber in der Gegenwart besonders infolge des Weltkrieges wieder kraftvoll hervor und verlangt dringend nach soziologischer Durcharbeitung und Ausgestaltung. Dem Staate gegenüber verhalten sich die Philosophen der hellenistischen Zeit meist ablehnend, indem sie davon abraten, sich mit politischen Angelegenheiten zu beschäftgen. *Epikur* empfiehlt seinen Anhängern ein stilles, verborgenes Leben im vertrauten Freundeskreise, während die Stoiker den vollendeten „Weisen" in den großen Verband aller Menschen hineinstellen, an dem auch die Götter teilnehmen.

*) Vgl. *Jerusalem*, „Gedanken und Denker", S. 242 ff., den Aufsatz „Altgriechisches Kleinleben".

Rom hat ein mächtiges Staatengebilde geschaffen und durch seine Sprache, durch sein Recht, durch sein Verwaltungstalent auf viele Jahrhunderte hin gestaltend und musterbildend auf das soziale Leben des Abendlandes gewirkt. Die bedeutsamste soziale Schöpfung der Römer, das Recht, beruht im wesentlichen auf individualistischer Grundlage. Was hier geregelt wird, ist das Verhältnis zwischen den Einzelnen und ist demnach hauptsächlich Privatrecht. Als solches ist es wegen seiner Klarheit und Bestimmtheit sowie wegen der darin herrschenden strengen Logik für die Gestaltung der rechtlichen Beziehungen im Verkehrsleben Muster und Schule geblieben. Dagegen bietet uns die römische Literatur nur sehr wenig neue Gedanken über das Wesen des Staates und der Gesellschaft. In den theoretischen Auseinandersetzungen *Ciceros* ist das Wesentliche meistens die Verteidigung der herrschenden Klasse und der Kampf gegen Umsturz*). Bei den Satirikern findet man Klagen über die sittliche Verwilderung, über die Mißstände in der Großstadt, aber sonst nirgends tiefer dringende Untersuchungen über die Struktur der Gesellschaft, über das Wesen und die Aufgaben des Staates. Die Römer verstanden eben zu erobern, zu organisieren, zu verwalten, aber ihre Sache war es nicht, zu theoretisieren.

Die Weltanschauung des Mittelalters, deren System und Geschichte *Heinrich v. Eicken* so vortrefflich dargestellt hat, ist für die Entwicklung des soziologischen Denkens von großer Bedeutung. Der Kirchenvater *Augustin* hat in seinem für die kirchliche Anschauung vom Wesen der Gesellschaft grundlegenden Werke „Vom Gottesstaate“ (De civitate Dei) den irdischen Staat, der auf Gewalt und Unterdrückung beruht, als das Werk der Sünde und des Teufels bezeichnet und diesem den Gottesstaat oder die Kirche Christi entgegengestellt, in welchem alle Menschen als Kinder Gottes untereinander verbrüdert in Friede und Eintracht zusammen leben und dabei nicht ein Leben im Fleische, sondern ein Leben im Geiste führen sollen. Den Gottesstaat zu verwirklichen, macht sich die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze zur Aufgabe und sie bildet sich im Laufe des Mittelalters zu einer überaus mächtigen, in sich gefestigten und doch leicht beweglichen Organisation aus, die in der Menschheitsgeschichte einzig dasteht. Ihre Macht beruht, wie *Eicken* in dem obenerwähnten Werke**) gezeigt hat, auf der Synthese von Weltverneinung und Weltbeherrschung. Die asketische Grundidee, wonach das irdische Leben nur eine Vorbereitung für das ewige Leben im Jenseits ist, bringt die Kirche ganz von selbst dazu, alle Gebiete dieses irdischen Lebens in die Hand zu nehmen, um sie ihren höheren Zwecken anzupassen. Dadurch wächst sie sich immer mehr zur Beherrscherin der Welt und des Lebens aus und bildet tatsächlich viele Jahrhunderte

*) Vgl. *Pöhlmann,* Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, II, S. 486 ff.

**) *Heinrich v. Eicken,* „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“, 1887, Neudruck 1913.

hindurch das geistige Zentrum der abendländischen Menschheit. Die Kirche hat zweifellos viel dazu beigetragen, die germanischen und romanischen Völker Europas zur Herrschaft des Geistes über den Körper zu erziehen und die Kraft des Willens, besonders im Entsagen, zu stärken.

Theoretische Erwägungen über das Wesen des Staates werden im Mittelalter wiederholt angestellt. Die Kirche betrachtete zwar den irdischen Staat als ein Werk der Sünde, konnte jedoch die weltliche Macht zur Durchführung ihrer Zwecke nicht entbehren. Man faßte also den Staat als ein Heilmittel gegen die Sünde auf und führte ihn auf einen zum Schutze gegen verbrecherische Gewalttat geschlossenen Gesellschaftsvertrag zurück (*Eicken* 363 ff.). Diese Ansicht war im Mittelalter sehr verbreitet und sowohl von der staatlichen als auch von der kirchlichen Partei angenommen (*Eicken* 365). Im Laufe des Mittelalters trat jedoch eine starke Verweltlichung der Kirche ein. Dazu kam ein durch die Kreuzzüge hervorgerufenes Erstarken des nationalen Bewußtseins. So sehen wir, wie im 14. Jahrhundert die staatliche Gewalt ihre Selbständigkeit gegenüber der Kirche immer kräftiger wahrt und behauptet. „Die Wissenschaft kam diesen Bestrebungen der Staatsgewalten zu Hilfe. Während des vierzehnten Jahrhunderts entstand die sogenannte organische Staatstheorie, welche die staatliche Ordnung in Parallele stellte mit dem beseelten Organismus. Die Theorie wollte mit diesem Vergleiche die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche, den einheitlichen Zusammenhang der staatlichen Verwaltung und die politischen Rechte des Volkes erweisen." (*Eicken* 773.) Die Seele dieses staatlichen Organismus ist nicht mehr die Kirche, sondern der einheitliche Wille der Gesamtheit, wie es *Marsilius von Padua* in seiner Schrift: „Der Verteidiger des Friedens" formuliert (*Eicken* 774). Dieser Gedanke führt zu dem Begriff der Volkssouveränität, der in den neueren Staatstheorien eine so große Rolle spielt. Das Mittelalter hat also die beiden einander so lange bekämpfenden Ansichten, die Vertragstheorie und die organische Auffassung des Staates, bereits gekannt und so der neueren Zeit die Wege gebahnt*).

Die Zeit der Renaissance (etwa 1450—1550) bringt nicht nur die „Wiedergeburt" des klassischen Altertums, sondern vor allem eine mächtige Erstarkung des individuellen oder, richtiger gesagt, des

*) Ins Mittelalter gehört der Zeit nach auch der im 14. Jahrhundert lebende arabische Soziolog *Ibn-Chaldun*. Seine Einleitung in die Geschichtswissenschaft ist unter dem Titel „Prolegomènes historiques d'*Ibn-Chaldun*" im Jahre 1857 ins Französische übersetzt worden. *Ludwig Gumplowicz* hat auf die Bedeutung dieses Forschers in seinen „Soziologischen Essays" (1899), S. 149 ff., hingewiesen und zahlreiche Proben seines Werkes gegeben. *Ibn-Chaldun* hat die Abhängigkeit der soziologischen Struktur menschlicher Gesellschaften von der Umgebung, besonders vom Klima deutlich erkannt, die Entstehung des Staates auf Eroberung und Kampf zurückgeführt, die Bedingungen von Blüte und Verfall der Staaten untersucht und dabei ganz moderne Anschauungen vorweggenommen. Eine vollständige deutsche Übersetzung seines Werkes aus dem in Paris befindlichen arabischen Original wäre sehr wünschenswert.

persönlichen Bewußtseins und damit ein kräftiges Bedürfnis nach persönlicher Lebensgestaltung. Damit hängt in der bereits oben angedeuteten Weise eine viel intensivere Beschäftigung mit der objektiven Welt der Tatsachen und eine größere Wertschätzung der diesseitigen Wirklichkeit zusammen. Diese Tendenzen kommen in den beiden wichtigsten Kulturströmungen der Renaissance, im Humanismus und in der Reformation, in verschiedener Weise zum Ausdruck.

Der Humanismus ist die Reaktion gegen das asketische Mönchsideal des Mittelalters. Das irdische Dasein, das nur eine Vorbereitung für das wahre Leben im Jenseits sein sollte, gewinnt selbständigen Wert. Es lohnt der Mühe, diese Welt kennen zu lernen und das Leben ästhetisch auszugestalten. Hier findet die eigene Vernunft, hier findet die menschliche Bildkraft ein reiches Gebiet lustvoller Betätigung. Diese Lebensstimmung führt in Italien, wo die Erinnerung an die große Römerzeit immer lebendig geblieben war, zur Wiederbelebung der klassischen Studien, und diese wirken ihrerseits befruchtend auf den neuen Geist zurück. Einen wichtigen Faktor bildet dabei die durch Griechen aus Konstantinopel vermittelte Kenntnis der hellenischen Dichtkunst, Geschichte und Philosophie. Es eröffnen sich da neue Ausblicke auf die Natur und tiefe Einblicke in die Seele des Menschen. Aus dieser Bewegung entwickelt sich in den nächsten Jahrhunderten die neue Wissenschaft, die neue Kunst und die neue Philosophie. Hier wurde der forschende und der schaffende Mensch der Neuzeit geboren.

Die Reformation wendet sich gegen die Verweltlichung und gegen die Tyrannei der römischen Kirche. Schon im Mittelalter macht sich das Bedürfnis nach individueller, nach persönlicher Frömmigkeit in der tiefgründigen Mystik eines *Berthold v. Regensburg* und eines *Meister Eckhart* geltend. Damit verbindet sich nun im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts der Widerstand gegen Rom, und so vereinigen sich religiöse und nationale Strömungen zu der großen protestantischen Bewegung. Die passive Entgegennahme der Gnadenmittel aus der Hand der übermächtigen Kirche vermag die kräftig erwachte persönliche Frömmigkeit nicht mehr zu befriedigen. *Luther* will Christum in sich selbst lebendig werden lassen und verlangt deshalb Rechtfertigung durch den lebendigen innerlichen, persönlichen Glauben. Der Protestantismus ist zwar später ebenfalls zur autoritativen Kirche ausgestaltet worden, allein der freien Entfaltung persönlicher Überzeugung wird doch ein größerer Spielraum gelassen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen des Humanismus und der Reformation macht sich in den Kulturländern Europas ein kräftiges Erstarken des Nationalbewußtseins bemerkbar. Unter dem Einfluß dieser drei Strömungen erfahren die Ansichten vom Wesen des Staates wichtige Veränderungen. Der berühmte und berüchtigte Verfasser des Buches „Der Fürst“ (Il Principe, zum erstenmal 1532 gedruckt), *Machiavelli,* will einen einheitlichen italienischen Staat begründen, der von der Kirche ganz unabhängig sein soll. Deswegen rät er seinem „Fürsten“, die Autorität und die Macht des Staates

vor allem durch Klugheit und Kraft zur Geltung zu bringen und auszudehnen, ohne sich dabei durch moralische Skrupel beengen zu lassen. *Machiavelli* hat deutlich erkannt, daß der Staat auf Machtverhältnissen beruht und zu seiner Erhaltung die stärksten, mitunter auch grausame Machtmittel nicht entbehren könne. Wer ist nun der Träger dieser staatlichen Gewalt? Diese Frage wurde im sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert viel erörtert. Der Franzose *Jean Bodin* (gest. 1596) hat sich in seinen 1577 erschienenen Büchern „Vom Staate" damit beschäftigt und den Begriff der Souveränität klar herausgearbeitet. Es kann verschiedene Regierungsgewalten geben, aber es gibt im Staate nur eine Souveränität. Die verschiedenen Staatsformen entstehen dadurch, daß die Souveränität beim Fürsten, bei den Aristokraten oder bei dem Volke sei. Dagegen behauptet *Althusius* (gest. 1638), daß die Souveränität immer nur der Gesamtheit, immer dem Volke gehöre. Das Verhältnis des Herrschers zu den Beherrschten beruhe auf einem widerruflichen Vertrag. Eine eigene Behörde, die Ephoren, müsse darüber wachen, daß der Herrscher seine Pflichten erfülle. *Althusius* darf als der Schöpfer einer Theorie des Gesellschaftsvertrages angesehen werden und hat damit mächtig auf die Folgezeit eingewirkt*). Ebenso hat sein entschiedenes Eintreten für die „Volkssouveränität" diesen Begriff zum unverlierbaren Besitz der Staatslehre gemacht.

Hugo Grotius hat durch sein im Jahre 1625 erschienenes Werk „Vom Rechte des Krieges und Friedens" (De jure belli ac pacis) die naturrechtliche Auffassung des Staates begründet. *Grotius* betrachtet den Menschen wie *Aristoteles* als soziales Wesen und ist überzeugt, daß Gefühl und Bedürfnis zur Vergesellschaftung treiben. Die in der menschlichen Natur selbst liegenden Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, damit ein geordnetes Zusammenleben der Menschen möglich werde, bilden in ihrer Gesamtheit das, was *Grotius* das „Naturrecht" nennt. Die Bestimmungen desselben sind unveränderlich, und nicht einmal Gott könnte sie umstoßen. Eine der wichtigsten Verpflichtungen, die aus dem Naturrecht fließen, ist die, daß einmal eingegangene Verträge gehalten werden müssen. Das gebietet die allen Menschen gemeinsame und darum natürliche Vernunft. Nun beruht nach *Grotius* der Staat selbst auf einem stillschweigenden Vertrag, und deswegen verlangt das Naturrecht, daß der Staat erhalten bleibe und daß alles, was ihn zerstört, zu unterlassen sei. *Grotius* betrachtet deshalb die Staatsgewalt als eine unbedingte, gegen die sich aufzulehnen dem Naturrecht widerspreche. Diese Staatsgewalt gehört aber nach *Grotius* keineswegs, wie *Althusius* meinte, immer dem Volke, sondern sie steht dem zu, dem sie durch ausgesprochenen oder stillschweigenden Kontrakt übertragen wurde.

*) *Gierckc* hat in seinem überaus lehrreichen und bedeutenden Werke über *Johannes Althusius* (2. Aufl., 1902) eine Reihe solcher Nachwirkungen erwiesen und mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß *Rousseau* die „Politica" des *Althusius* benützt hat.

Grotius führt zur Begründung seiner Theorien eine oft verwirrende Fülle von Stellen aus antiken Schriftstellern, aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Kirchenvätern und gelehrten Werken an. Er zeigt entschieden die Anfänge geschichtlichen Denkens, seine Theorie ruht aber im ganzen und großen doch auf individualistischer Grundlage. Die von Natur aus gleichberechtigten und gleich veranlagten Menschen schließen sich aus freiem Willen zu einem Gemeinwesen zusammen, das auf einem ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag beruht. *Grotius* macht den herrschenden Meinungen seiner Zeit, vielleicht auch manchmal den Herrschern, allerlei Konzessionen, allein im ganzen genommen ist das Naturrecht und der Vertrag doch eine Schöpfung des Individualismus. Dies wird vollständig klar bei *Thomas Hobbes,* der die Vertragstheorie mit rücksichtsloser Konsequenz ausgebildet hat.

Hobbes ist radikaler Individualist. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch ursprünglich ein durchaus ungeselliges Wesen. Das sieht man deutlich, meint er, wenn man die Menschen im Verkehr miteinander beobachtet. Jeder sucht da seinen eigenen Vorteil, auch durch die Schädigung der anderen, seine eigene Unterhaltung, wobei er meist den Nebenmenschen verspottet, oder trachtet, sich irgendwie hervorzutun, zu welchem Zwecke er gerne andere herabsetzt. Alle Menschen sind von Natur aus gleich, und die meisten haben einen Hang, einander gegenseitig zu bekämpfen und zu verletzen (*Hobbes,* English works, II, p. 3 ff.). Von Natur aus hat jeder ein Recht auf alles, und da jeder dieses Recht gegenüber den anderen geltend macht, so muß der natürliche Zustand des Menschengeschlechtes notwendigerweise zu einem Kampf aller gegen alle, zu ewigem Streit und Krieg werden. Da ein solcher Zustand zum Untergang hätte führen müssen, so zwang der Selbsterhaltungstrieb die Menschen dazu, auf einzelne Rechte zu verzichten, sich zu einem Gemeinwesen zusammenzuschließen und die Gewalt an einen einzelnen oder an eine Ratsversammlung zu übertragen. So beruht der Staat auf einem durch die Selbsterhaltung gebotenen Gesellschaftsvertrag. Die Herrscher oder die Ratsversammlung sind in der Ausübung der Gewalt ganz uneingeschränkt, da ihnen das Herrscheramt kraft des Kontraktes unbedingt übertragen ist. Der Vertrag ist nämlich nach *Hobbes* nur zwischen den einzelnen Mitgliedern des Gemeinwesens untereinander, aber nicht zwischen ihnen und dem Herrscher geschlossen. Dieser besitzt daher seine Gewalt durch freiwillige Übertragung und ist in keiner Weise durch Kontrakt gebunden (Leviathan, c. 18, English works, III, 161). *Hobbes'* Staatslehre begründet also den Absolutismus, wie er sich im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert in ganz Europa ausbildete.

Die Idee der Volkssouveränität, die bei *Hobbes* und einigen späteren Theoretikern zurücktrat, wird wieder kraftvoll betont von *Rousseau,* der in seinem 1762 erschienenen Buch „Vom Gesellschaftsvertrag" (Du contrat social) den führenden Männern der französischen Revolution die leitenden Gesichtspunkte gegeben hat. Das Volk kann sich nach *Rousseaus* Ansicht nicht, wie *Grotius* meinte,

einem König ganz anheimgeben, bevor es ein Volk geworden ist. Ein Volk aber wird es erst dadurch, daß jeder Einzelne seine persönlichen Rechte durch einen ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag der Gesamtheit übergibt. Dazu aber werden die ursprünglich zerstreut lebenden Menschen durch die Bedürfnisse der Selbsterhaltung gezwungen. Ist aber die Vereinigung erfolgt, dann besitzt der Einzelne keine Rechte mehr und alle Macht geht auf den Gesamtwillen (Volonté générale) über. Dieser bleibt der einzige Träger der Souveränität und kann sich ihrer unter keinen Umständen entäußern. Die revolutionierende Neuerung *Rousseaus* bestand darin, daß er den Gesellschaftsvertrag als die einzige rechtliche Grundlage des Staates ansah und den von den meisten früheren Theoretikern daneben noch angenommenen Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag durchaus nicht gelten ließ (*Giercke,* Althusius, S. 115 f.).

Die naturrechtlichen Staatstheorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die alle auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag beruhen *), tragen einen ausgesprochen individualistischen Charakter. Sie leiten die menschliche Gemeinschaft aus dem freien Willen der im vorstaatlichen Zustand lebenden Individuen ab und gründen deshalb alle Rechte des Staates auf ausgesprochene oder stillschweigende Verträge. Das Individuum entäußert sich aber im Gesellschafts- oder im Unterwerfungsvertrag keineswegs aller seiner ihm ursprünglich eigenen Rechte. Selbst *Hobbes,* der radikalste Vertreter des Staatsabsolutismus, gibt im 21. Kapitel seines „Leviathan" zu, daß dem Individuum auch im Staate gewisse Rechte verbleiben, die ihm der Herrscher nicht nehmen kann. Viel schärfer betont *John Locke,* der den Staat als eine Anstalt zum Schutz des Naturrechtes betrachtet, die Ansprüche der einzelnen Menschen. Die Grundrechte des Individuums sind unveräußerlich und unübertragbar. Der Staat ist dazu da, diese Grundrechte, besonders die Freiheit und das Eigentum des Einzelnen, zu schützen. (Vgl. *Giercke,* Althusius 114.)

Christian v. Wolff hat in seinem achtbändigen Werke über das Naturrecht (1741—1749 erschienen) strenge zwischen den „angeborenen" und den „erworbenen" Rechten der Menschen unterschieden. Diese angeborenen Rechte hat der Mensch aus der Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes herübergerettet, und kein staatliches Gesetz kann ihm dieselben entziehen. Auch *Rousseau,* nach dessen Lehre die „Volonté générale" absolute Macht hat, spricht in seinem Buche (II, c. 4) von den Grenzen der souveränen Gewalt, und so bildet sich der Gedanke von den „unveräußerlichen Menschenrechten" aus. In Nordamerika wurden diese Rechte nach der Unabhängigkeitserklärung vom Jahre 1776 in die Verfassungen der einzelnen Staaten aufgenommen und nach ihrem Muster wurden die

*) Den innigen Zusammenhang von Naturrecht und Sozialkontrakt hat *Adolf Menzel* nachgewiesen in einem überaus lehr- und inhaltsreichen Aufsatz „Naturrecht und Soziologie", Sonderabdruck aus der Festschrift für den 31. deutschen Juristentag, Wien 1912.

Menschenrechte in der Konstitution der französischen Republik von 3. September 1791 formuliert und erhielten Gesetzeskraft*).

Die naturrechtliche und zugleich individualistische Auffassung des Staates erhält sich bis tief in das neunzehnte Jahrhundert hinein und liegt strenggenommen dem politischen Liberalismus auch heute noch zugrunde. Wissenschaftlich wurde sie durch die tiefer eindringende historische und ethnographische Forschung des neunzehnten Jahrhunderts überwunden und vermochte sich den sozialreformatorischen Bestrebungen gegenüber nicht mehr zu behaupten. Die naturrechtliche Lehre vom Staatsvertrag ist wohl endgültig erlegen. „Sie erlag," sagt *Giercke* (Althusius 122) sehr treffend, „aber noch heute genießen wir die unverlierbaren Errungenschaften, da sie inmitten unsäglicher von ihr verschuldeter Irrtümer und Gefahren den Gedanken der Freiheit und des Rechtes erkämpft hat."

Gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts beginnen sich in Europa und in Amerika tiefgreifende Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft zu vollziehen, die im neunzehnten Jahrhundert immer größere Dimensionen annehmen und in unserer Zeit auch die Völker des nahen und des fernen Ostens mächtig bewegt haben und noch bewegen. Dadurch entsteht starke Unzufriedenheit mit den bestehenden Gesellschaftsordnungen und das führt in den verschiedenen Ländern zu heftigen Reformbestrebungen sowie auch zu politischen und sozialen Revolutionen. Alles das regt nun die denkenden Köpfe und die warm fühlenden Herzen dazu an, das Wesen und Werden, die Gesetze und die möglichen Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens zum Gegenstand des ernstlichen Nachdenkens zu machen. Immer deutlicher und immer tiefer wird die Notwendigkeit einer eigenen Wissenschaft empfunden, die sich die Erforschung des Wesens und Werdens der menschlichen Gesellschaft zur Aufgabe macht, bis diese dann in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wirklich geschaffen wird und nun eifrige Pflege findet.

In der großen französischen Revolution vom Jahre 1789 wurden zunächst die Vorrechte des Adels und der Geistlichkeit gebrochen, und der „dritte Stand" (tiers état), der sich aus Bürgern und Arbeitern zusammensetzte, trat als Vertreter der ganzen Nation auf den Plan. Nach den Grundsätzen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit soll nun ein neuer Staat und eine neue Gesellschaftsordnung begründet werden. In der Nacht des 4. August 1789 wurden die allgemeinen Menschenrechte feierlich verkündet und in der Verfassung vom 3. September 1791 rechtlich sichergestellt. Bald aber machte sich innerhalb des „dritten Standes" der Gegensatz zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen geltend. Die Masse der Besitzlosen gelangte zur Macht, und in der Verfassung vom Jahre 1793 wurde der Versuch unternommen, das Prinzip der absoluten Gleichheit mit aller Strenge durchzuführen. Das

*) Text abgedruckt bei *Altmann*, „Ausgewählte Urkunden zur außerdeutschen Verfassungsgeschichte", 2. Aufl., Berlin 1913.

führte bekanntlich zur Schreckensherrschaft und im weiteren Verlauf zur Beendigung der Revolution durch Napoleon. Allein die Ideen von 1789 wurden dadurch keineswegs vernichtet. Sie verbreiteten sich vielmehr über ganz Europa und erzeugten dort den demokratischen Gedanken, der allmählich dem Bürgertum seinen Anteil an der Staatsgewalt verschaffte. Neben diesen politischen Bewegungen gewinnt nun im neunzehnten Jahrhundert der nationale Gedanke immer mehr an Boden und an Kraft. Die von den klassischen deutschen Dichtern und Denkern, von *Herder,* von *Schiller,* von *Kant,* von *Goethe* und *Wilhelm v. Humboldt,* großgezogene, mit soviel Begeisterung und Wärme gehegte und gepflegte Idee des Weltbürgertums und der Humanität verliert allmählich ihre werbende Kraft und wird von der Liebe zum eigenen Volkstum zurückgedrängt. In Deutschland, in Italien und in den slawischen Ländern entstehen auf nationaler Grundlage neue und kräftige Staatengebilde. Nationalstaaten aber haben meistens die Tendenz, die errungene Macht nicht bloß zu erhalten, sondern auch auszudehnen. Diesem Zwecke dient die durch die Fortschritte der Technik so sehr begünstigte Ausgestaltung der Wehrmacht und der ganzen militärischen Organisation. Daraus aber entsteht ein gewaltiges Wettrüsten der Großstaaten, die sich nunmehr ständig in offenem oder in latentem Kriegszustand miteinander befinden. Die so entstandene Kombination von Nationalismus und Militarismus ist zweifellos eine der Hauptursachen des Weltkrieges geworden, der vier Jahre lang alle Kontinente und Meere durchzittert hat. Der Krieg selbst und die großen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen, die er zur Folge hatte, regen nun wieder mächtig zum Nachdenken an über diese so überaus komplizierten Wechselbeziehungen zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft, über die sich immer mehr erweiternden Aufgaben des Staates, über das Verhältnis von Staat und Nation und ganz besonders über die so schwierige Regelung der neuen zwischenstaatlichen Beziehungen. Der Gedanke von der Solidarität aller Menschen wird wieder lebendig und schreit geradezu nach irgendeiner Form seiner Verwirklichung. All das fordert nun gebieterisch den Ausbau einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre. In diesem Sinne habe ich schon in meinem im Jahre 1915 erschienenen Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre" gesagt, die denkende Betrachtung des Weltkrieges müßte eine Soziologie schaffen, wenn sie nicht schon da wäre. Sicher ist, daß der Krieg das Interesse für diese junge Wissenschaft mächtig angeregt hat, wie wir weiter unten noch deutlicher sehen werden. Noch wichtiger aber als die politischen und die nationalen Bewegungen erscheinen für die Entstehung und für die Weiterentwicklung der Soziologie die gewaltigen Veränderungen im Wirtschaftsleben, die sich in den letzten 150 Jahren auf der bewohnten Erde vollzogen haben. Die Erfindung der Dampfmaschine (1770) ermöglichte es zunächst, im Bergbau, in der Spinnerei und Weberei, dann auch in der Metallbearbeitung, bei den Mühlen, bei der Holzindustrie und in vielen anderen Produktionsgebieten den Großbetrieb einzuführen, wodurch das kleinbürgerliche Handwerk sehr viel von seiner Be-

deutung verlor. Die großen Fortschritte der Chemie hatten zur Folge, daß nunmehr Farbwaren, Heilmittel und Sprengstoffe fabrikmäßig erzeugt werden konnten. Die Verwendung der Elektrizität für Beleuchtung und Kraftübertragung läßt wieder zahlreiche neue Industriezweige entstehen. Die Folge von dem allen ist zunächst eine ganz ungeahnte Vermehrung der Güterproduktion, wodurch die Waren verbilligt und weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden konnten. Durch die Erfindung der Eisenbahnen, der Dampfschiffe, des Telegraphen und des Telephons sind dann der Industrie ganz neue und sehr große Absatzgebiete erschlossen und für den Handel und für den Weltverkehr vorher kaum geahnte Wege und Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet worden. Eine Weltwirtschaft ist entstanden und dadurch ist die Zusammengehörigkeit und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Länder der Erde in ganz außerordentlich hohem Grade gesteigert und zugleich zum Bewußtsein gebracht worden. Die Störungen dieser Weltwirtschaft, die der große Krieg und seine Nachwirkungen zur Folge hatten, werden jetzt von Siegern und Besiegten in gleicher Weise gefühlt, und man sieht deutlich, wie überall das Streben hervortritt, den Weltverkehr wiederherzustellen.

Das Wirtschaftsleben hat infolge der kolossalen Ausdehnung des Handelsverkehres in den letzten Jahrzehnten einen immer stärkeren Einfluß auf die Struktur der Gesellschaft ausgeübt. Ein überaus kompliziertes System von Banken und anderen Kreditinstituten hat sich ausgebildet, das den Weltverkehr und die damit verbundenen, oft sehr verwickelten gegenseitigen Verrechnungen vereinheitlicht und damit wesentlich vereinfacht. Eine bisher vielleicht nicht genügend beachtete Folge dieser tief in das Leben der Menschen eingreifenden Wirtschaftsgebarung besteht darin, daß die Bedeutung und die Wertschätzung des Geldes eine geradezu ungemessene Steigerung erfahren hat. Das Geld ist heute weit mehr als ein allgemeines Tauschmittel. Es wächst sich vielmehr immer deutlicher zum absoluten Wertmaßstab aus, an dem und mittels dessen nicht bloß die Rentabilität eines Unternehmens, nicht nur der Preis einer Ware, sondern auch der Wert wissenschaftlicher, künstlerischer und anderer geistigen Leistungen gemessen oder doch abgeschätzt wird. Die Überzeugung, daß man für Geld alles haben kann, dringt immer weiter vor, und das Wort des Geizigen in *Horazens* erster Satire: „Quia tanti, quantum habeas, sis", das heißt: „Man gilt so viel, als man hat", ist heute zweifellos wahrer als im Rom des *Augustus*. Es ist deshalb wahrer, weil man heute nicht nur den Gesamtbesitz eines Staates und aller seiner Bürger als „Nationalvermögen" ziffermäßig darstellt, sondern in neuerer Zeit sogar darangegangen ist, „den Kostenwert des Menschen" zu berechnen. Es bildet sich eben, wie ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre" (37 ff.) gezeigt habe, eine panökonomische Lebensanschauung aus, die mir als ein besonders charakteristisches Merkmal der modernen Zivilisation erscheint. Nun hat man schon im Altertum gegen das Überhandnehmen der Habsucht und der Geldgier geeifert, und solche Klagen kehren in allen Perioden der Weltgeschichte wieder,

allein erst die im Laufe des letzten Jahrhunderts einsetzende Entwicklung der Weltwirtschaft hat die alles beherrschende, das ganze Leben durchdringende zentrale Bedeutung und soziale Macht des Geldes gezeitigt. Nicht nur der Staat mit seinen sich immer mehr erweiternden Aufgaben, sondern auch alle wissenschaftlichen, künstlerischen und sonstigen kulturellen Bestrebungen geraten immer mehr in Abhängigkeit vom Gelde und damit von den über große Geldmittel verfügenden Personen und Instituten. In allen Geldfragen gibt es aber der Natur der Sache nach nur rein verstandesmäßige Berechnung, die auf skrupellosem Egoismus aufgebaut ist. Die panökonomische Lebensanschauung ist eben, wie ich in dem obengenannten Kriegsbuche dargelegt habe, als egoistischer Intellektualismus oder als intellektualistischer Egoismus zu charakterisieren. *Georg Simmel* hat in seinem gedankenreichen Buche „Die Philosophie des Geldes", besonders in dem Abschnitt „Die Not des Lebens" (S. 455 ff.), den rein intellektualistischen, so ganz unpersönlichen Charakter des Geldes und der Geldwirtschaft sehr fein herausgearbeitet. Was aber noch nicht genügend durchforscht worden ist, das sind die tiefen soziologischen Wirkungen dieser durch die Entwicklung der Weltwirtschaft entstandenen Lebensanschauung. Die Gesellschaftslehre wird zu untersuchen haben, ob das Wirtschaftsleben wirklich nur unter der Herrschaft des intellektualistischen Egoismus gedeihen und sich weiterentwickeln kann. Man wird fragen müssen, ob das Geld wirklich auch in Zukunft der absolute Wertmaßstab bleiben muß oder bleiben darf. Wenn die Soziologie, wie *Müller-Lyer* will, zur Kulturbeherrschung führen soll, so wird sie die panökonomische Lebensanschauung nicht als unvermeidliches Schicksal hinnehmen dürfen, sondern bemüht sein, die der Menschenseele zweifellos innewohnenden Kräfte aufzusuchen und zur Entfaltung zu bringen, die den ebenso starken als tief bedauerlichen Wirkungen dieser immer mehr um sich greifenden Lebensanschauung entgegenzuarbeiten geeignet sind. Wir sind heute noch nicht in der Lage, die Wege zu zeigen, die unsere Wissenschaft in dieser Sache einschlagen wird, allein auf das ebenso dringende als schwierige Problem, das hier vorliegt, glaubten wir doch hinweisen zu müssen.

Wir wenden uns jetzt den konkreteren, greifbareren, leichter ersichtlichen und deshalb schon wiederholt beachteten und dargestellten Strukturveränderungen der Gesellschaft zu, die sich infolge des Aufblühens der Industrie, des Handels und des Weltverkehres im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts vollzogen und das Nachdenken über soziologische Fragen mächtig angeregt haben. Der Großbetrieb hatte zunächst zur Folge, daß sich in den Fabriks-Orten große Scharen von Arbeitern ansammelten, die sich selbst und ihre Familien nur kümmerlich fortbringen konnten, während die Unternehmer immer reicher wurden und ihren Reichtum vor den Augen der Arbeiter ungestört genießen durften. Der schrankenlose Egoismus, der im Geschäftsleben allgemein als selbstverständlicher Grundsatz betrachtet wird, hatte zur Folge, daß der Arbeitslohn von den Unternehmern möglichst

niedrig gehalten wurde und bald kaum ausreichte, um die dringendsten Lebensbedürfnisse der Arbeiter zu befriedigen. Um den Gewinn noch mehr zu steigern, zog man Frauen und Kinder zur Arbeit heran, und dadurch wurde das Elend der arbeitenden Klassen bald so offensichtlich, daß edle Menschenfreunde mit warmen und beredten Worten darauf hinwiesen und Abhilfe forderten. Besonders in England, wo die Industrie sich am frühesten und am raschesten entwickelt hatte, traten schon am Ende des achtzehnten und gleich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wiederholt Männer auf, die auf die traurigen Zustände hinwiesen und Vorschläge zur Besserung machten. *Charles Hall, William Godwin, Robert Owen* und *William Thompson* haben in diesem Sinne gewirkt und die Abhilfe der Übelstände von der Einsicht der Regierungen auf dem Wege der Gesetzgebung erhofft. Da jedoch die Staatsgewalt unter dem Einflusse der besitzenden Klasse stand, so blieben alle diese Bemühungen erfolglos. Die Gesetzgebung stellte sich vielmehr anfangs ganz auf die Seite der Unternehmer. Man verbot den Arbeitern jede Art von Zusammenschluß und unterdrückte gelegentliche Aufstände mit blutiger Gewalt. Erst später entwickelte sich in England die große Gewerkschaftsbewegung (Trade-Unions), durch die es der Arbeiterklasse möglich wurde, auf friedlichem Wege ihre materielle Lage erheblich zu bessern.

In Frankreich ist die „industrielle Gesellschaft" etwas später zur vollen Entfaltung gelangt als in England. Allein in diesem Lande der zahlreichen und tiefgehenden Staatsumwälzungen lagen die Reformgedanken näher als in dem konservativen England. Tatsächlich haben französische Denker die Wirkungen der industriellen Entwicklung auf Staat und Gesellschaft sehr früh erkannt, und in Frankreich war es, wo zuerst sozialistische und kommunistische Systeme entstanden, die zugunsten der arbeitenden Klasse grundstürzende Änderungen der ganzen Gesellschaftsordnung verlangten. Noch während der großen Revolution hat *Babeuf* eine kommunistische Verschwörung angezettelt, die den Zweck verfolgte, das Privateigentum abzuschaffen und dadurch eine vollständige ökonomische Gleichheit aller Staatsbürger herzustellen. *Babeuf* wurde im Jahre 1796 hingerichtet und seine Verschwörung gewaltsam unterdrückt. Einer seiner Mitverschworenen, namens *Buonarotti,* veröffentlichte viele Jahre später die Geschichte dieser Verschwörung. Dadurch wurden die kommunistischen Ideen *Babeufs* wieder allgemein bekannt und fanden in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts unter der Regierung *Louis Philippes* viele Anhänger. Auf Grund dieser Gedanken hat dann *Cabet* seine berühmte „Reise nach Ikarien" (1842) verfaßt und hier in der Form einer Utopie ein System des Kommunismus entworfen.

Es waren aber schon vorher in Frankreich Männer erstanden, die das Wesen der industriellen und kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung tief erfaßten, die dadurch hervorgerufene traurige Lage der arbeitenden Klasse als Unrecht empfanden, zugleich aber auch erkannten, daß diesen Übelständen nur durch tiefgreifende Änderung der ganzen Gesellschaftsordnung abgeholfen werden könne. Damit ver-

banden sie auch die von *Adam Smith* zum erstenmal ausgesprochene Überzeugung, daß die menschliche Arbeit die weitaus wichtigste wertschaffende Kraft sei. Daraus leiteten diese Männer den Grundsatz ab, daß das Einkommen jedes Menschen nach Maßgabe seiner wirklich geleisteten produktiven Arbeit geregelt werden müsse, und daß ein arbeitsloses Einkommen in einem Rechtsstaate nicht geduldet werden solle. Das System einer solchen auf Grundlage der Arbeit aufgebauten Gesellschaftsordnung bezeichnet man heute allgemein als Sozialismus, der sich neben dem Kommunismus zuerst in Frankreich entwickelt hat. *Henri Saint-Simon* und seine Schüler, besonders *Bazard,* dann *Charles Fourier* und später *Pierre Joseph Proudhon,* verdienen da vor anderen genannt zu werden.

Durch die Schriften dieser Männer und die dadurch entstandenen sozialen Bewegungen hat sich zunächst der Arbeiterstand zu einer mächtigen und bedeutsamen Gesellschaftsklasse entwickelt, die nicht nur ihre materielle Lage zu verbessern, sondern eine vollständige Umgestaltung der Gesellschaftsordnung herbeizuführen bestrebt ist. Diese Klasse nennt sich schon seit längerer Zeit das Proletariat und bildet heute einen überaus wichtigen Faktor der politischen, der wirtschaftlichen und der sozialen Entwicklung. Durch die energische Tätigkeit von *Karl Marx, Friedrich Engels* und ihrer zahlreichen Jünger hat das Proletariat in den letzten Jahrzehnten internationalen Charakter angenommen, wodurch die soziologische Bedeutsamkeit dieser Gesellschaftsklasse noch wesentlich erhöht wurde.

Es ist nicht unsere Aufgabe, den Verlauf der durch alle die bisher erwähnten Momente entstandenen sozialen Bewegungen im einzelnen zu verfolgen und die dadurch hervorgerufenen Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft darzustellen. Wir haben nur zu zeigen, wie dadurch das Nachdenken über das Wesen und Werden des menschlichen Zusammenlebens mächtig angeregt wurde, wie daraus die Soziologie als dringend notwendige Wissenschaft hervorging und wie sich dieselbe bis zur Gegenwart entwickelt hat.

Da finden wir nun, daß ungefähr gleichzeitig in Frankreich und in Deutschland zwei Männer, die beide mehr denkende Beobachter als aktive Teilnehmer der sozialen Bewegungen waren, unabhängig voneinander die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Durchforschung des menschlichen Gemeinschaftslebens klar erkannt, deutlich ausgesprochen und so die neue Wissenschaft von der Gesellschaft, die Soziologie, begründet und ihre Aufgaben bestimmt haben.

Der französische Denker *Auguste Comte* (1798—1857) ist längst und allgemein als Schöpfer der Soziologie bekannt. *Comte* war in seiner Jugend eine Zeitlang Sekretär von *Saint-Simon* und ist von diesem genialen Denker stark beeinflußt. Schon im Alter von 24 Jahren schrieb er einen Entwurf zur Reorganisation der Gesellschaft, der bereits die wichtigsten Grundgedanken seines Systems enthält*). *Comte*

*) Der französische Titel der Schrift lautet: „Plan des travaux scientifiques necessaires pour réorganiser la société" (1822). *Wilhelm Ostwald* hat dieses Jugendwerk *Comtes* in deutscher Übersetzung herausgegeben und in seinem

legt bereits hier auf die wissenschaftliche Durchdringung des Stoffes das Hauptgewicht und verlangt ausdrücklich eine „Wissenschaft der Politik". In den Jahren 1830—1842 arbeitet er dann sein System der „positiven Philosophie" aus, das in sechs starken Bänden vorliegt. *Comtes* Bemühung geht dahin, von der „theologischen" und „metaphysischen" Betrachtungsweise, die dem Kindesalter der Menschheit entstammt, aber noch lange nicht ganz überwunden ist, zur einzig berechtigten Methode aufzusteigen, die er die „positive" nennt. Auf dieser Entwicklungsstufe muß die Wissenschaft das Forschen nach letzten Ursachen und ewigen Substanzen ganz aufgeben und ihre Aufgabe einzig und allein darin erblicken, die Tatsachen und Gesetze auf Grund exakter Beobachtung festzustellen, damit man auf diesem Wege dazu gelange, die Zukunft vorherzusagen („Voir pour prévoir"). *Comte* entwirft in seinem umfassenden Werke eine Rangordnung, eine „Hierarchie" der Wissenschaften, wobei er von den einfachsten und allgemeinsten zu den komplizierteren und spezielleren aufsteigt. In den ersten drei Bänden behandelt *Comte* die Mathematik, die Astronomie, die Physik, die Chemie und die Biologie. Jede spätere Wissenschaft setzt die vorhergehenden alle voraus, die Krönung des Gebäudes bildet dann die letzte, die komplizierteste und zugleich die umfassendste Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. Ihr sind die drei letzten Bände des „Cours de philosophie positive" gewidmet. *Comte* nennt sie zuerst „Physique sociale" und will damit sagen, daß er die Gesetze der sozialen Entwicklung nach derselben positiven Methode zu erforschen beabsichtigt, wie sie von der Naturwissenschaft befolgt wird. An einer Stelle seines Werkes (IV, 185) wendet er dann plötzlich das Wort „sociologie" an und spricht sich darüber in einer Anmerkung aus. Wir setzen die Stelle selbst und die Anmerkung her: „Seit *Montesquieu* verdankt man den ersten wichtigen Schritt, der inzwischen in der grundlegenden Konzeption der Soziologie gemacht worden ist, dem berühmten und unglücklichen *Condorcet*." Dazu die Anmerkung: „Ich glaube, von jetzt an dieses neue Wort wagen zu dürfen, das meinem bereits eingeführten Ausdruck ‚soziale Physik' völlig gleichkommt, um mit einem einzigen Namen diesen Ergänzungsteil der Naturphilosophie bezeichnen zu können, der sich auf das positive Studium der sämtlichen den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetze bezieht" *). *Comte* hat die Soziologie als philosophische Universalwissenschaft betrachtet, die es allein möglich macht, das Wesen und Werden des Menschengeistes richtig zu verstehen. Der einzelne Mensch ist für *Comte* eine Abstraktion. Man kann niemals, sagt er, die Menschheit aus dem einzelnen Menschen, sondern

---

Vorwort wie auch in den Anmerkungen auf die große Bedeutung und besonders auf die Aktualität dieser Schrift hingewiesen. *Auguste Comte*, „Die Organisation der Gesellschaft." Deutsch von *Wilh Ostwald*, 1914.

*) Die drei letzten Bände des „Cours de philosophie positive" sind unter dem Titel „Soziologie von *Auguste Comte*" in deutscher Übersetzung erschienen (Jena 1907, 3 Bände). Dieser deutschen Ausgabe ist die im Text gegebene Übersetzung entnommen (I, 184). Die Sperrungen sind von mir.

immer nur den Menschen durch das Studium der Menschheit begreifen lernen. Darin liegt meiner Überzeugung nach das Hauptverdienst *Comtes*. Er hat ferner den aktivistischen Charakter der Soziologie sehr energisch betont. Sie hat den ausgesprochenen Zweck, durch die Erkenntnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung die Wege zu zeigen zur Herbeiführung einer befriedigenden Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. Diese Gestaltung hängt seiner Überzeugung nach hauptsächlich vom intellektuellen Fortschritt der Menschheit ab. Den Weg dazu zeigt sein berühmt gewordenes Gesetz von den drei Phasen, die die Geistesentwicklung des Menschen notwendigerweise durchlaufen muß. Die Gesellschaftslehre muß den theologischen und den metaphysischen Standpunkt mit aller Entschiedenheit aufgeben und sich rückhaltlos der „positiven", das heißt der rein wissenschaftlichen Methode zuwenden. Man muß sowohl die Bedingungen des Gleichgewichtes oder der Ordnung in der Gesellschaft untersuchen (soziale Statik), wie auch die Gesetze des Fortschrittes und der Entwicklung (soziale Dynamik). *Comte* hat übrigens auch schon auf den Zusammenhang zwischen der intellektuellen und der sozialen Entwicklung hingewiesen. Der theologischen Weltbetrachtung entspricht bei ihm der militärische, der positiven der industrielle Typus der Gesellschaft, der sich immer deutlicher ausprägt. Diese Unterscheidung hat *Herbert Spencer* von *Comte* übernommen. Die Abhängigkeit des Individuums von seiner sozialen Umgebung hat *Comte* wiederholt betont und für diese Umgebung den seither allgemein üblich gewordenen Ausdruck „Milieu" geprägt. Dagegen hat er die überaus komplizierten Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe nicht näher untersucht. Ebensowenig findet sich bei ihm eine gründliche Erörterung über das Wesen des Staates und seiner Beziehungen zur Gesellschaft. Er verlangt zwar in seinem späteren Werke, in der „Politique positive", die Herrschaft der Gelehrten und der Weisen und will eine Art von „Menschheitsreligion" stiften, in der die Menschheit als das „große Wesen" göttlich verehrt werden soll, allein er fragt nicht danach, wie die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit entstanden ist, sondern nimmt diese Einheit als eine gegebene Tatsache an, die zugleich das Ziel der Entwicklung bildet. Von der Weiterentwicklung der industriellen Gesellschaft und der damit Hand in Hand gehenden Verbreitung der positiven Philosophie erhofft er eine einheitliche Organisation der europäischen Gesellschaft. *Comte* hat also der soziologischen Betrachtungsweise die Bahn gebrochen, hat damit einen neuen Weg gezeigt, die Geistesentwicklung der Menschheit besser zu erforschen, hat jedoch, wie dies bei einem ersten Versuch gar nicht anders sein kann, viele wichtige Fragen offen gelassen*).

*) Wir haben uns hier mit der Hervorhebung der Hauptpunkte der *Comte*schen Lehre begnügt. Für die vielen oft sehr interessanten Einzelheiten, z. B. *Comtes* Anschauungen über die Stellung der Familie, sein Verhältnis zur katholischen Kirche, seine ethischen Grundsätze — er hat den Begriff „Altruismus" geprägt —, seine Auffassung von Pflicht und Recht verweise ich auf

Lorenz v. Stein hat in seinem 1850 erschienenen Werke „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage" der historischen Darstellung eine Abhandlung über den Begriff der Gesellschaft vorausgeschickt, in der klar und deutlich die Forderung erhoben wird, das Wesen der Gesellschaft, ihre Geschichte und ihr Verhältnis zum Staate wissenschaftlich zu durchforschen*). In diesem Manne haben wir also den oben erwähnten deutschen Denker vor uns, der ungefähr gleichzeitig mit *Auguste Comte*, aber, wie es scheint, ganz unabhängig von ihm, die Soziologie als Wissenschaft gefordert und begründet hat. *Stein* hatte die sozialen Bewegungen in Frankreich gründlich studiert und war in Paris mit einigen ihrer Führer persönlich bekannt geworden. Er hatte das Aufkommen des Proletariats genau beobachtet und seine Bedeutung als einer neuen Gesellschaftsklasse, die sich ihrer Macht bewußt und zum Kampf bereit geworden war, scharf und klar erfaßt (II, S. 57 ff.). Als geschulter Nationalökonom erkennt *Stein* die treibenden Kräfte in der neu entstandenen „industriellen Gesellschaft" und sieht deutlich, daß sich überall ein heftiger Kampf der besitzlosen Klasse gegen die herrschende Gesellschaftsschicht der Kapitalisten vorbereitet. In diesem bevorstehenden Konflikt kommt nun nach *Steins* Überzeugung dem Staate eine sehr wichtige Aufgabe zu. Hier unterscheidet sich *Stein* wesentlich von *Comte*. Der deutsche Denker steht keineswegs auf dem positivistischen Standpunkt, obwohl ihm ein überaus starker Wirklichkeitssinn zu eigen ist. *Stein* ist stark von *Hegel* beeinflußt und sein Denken bewegt sich im begrifflichen und spekulativen Ideenkreise. Im Staate sieht er mit *Hegel* die „Wirklichkeit der sittlichen Idee". Der Staat ist für ihn eine Persönlichkeit höherer Ordnung, deren Aufgabe und Bestimmung es ist, jedem einzelnen Staatsbürger die Möglichkeit der freien Entfaltung seiner Anlagen und des wirtschaftlichen Aufstieges zu gewährleisten. An der Erfüllung dieser seiner Bestimmung, die in seinem Wesen, in seinem Begriffe begründet ist, wird nun der Staat durch die herrschende Klasse der Besitzenden gehindert. Diese Gesellschaftsklasse versteht es nämlich, die Machtmittel des Staates in ihre Hände zu bekommen und ist nun gemäß ihrem Interesse bemüht, durch entsprechenden Einfluß auf die Gesetzgebung, die Verwaltung und die ganze Staatsverfassung ihre Herr-

Comtes Schriften selbst, dann auf die ausführliche Darstellung seiner Lehre bei *Paul Barth*. „Philosophie der Geschichte als Soziologie", 3. und 4. Aufl., S. 172 ff., bei *Höffding*. „Geschichte der neueren Philosophie", II, 353 ff., und auf das vortreffliche Buch von *Lévy-Brühl*, „Die Philosophie *Auguste Comtes*". Deutsche Ausgabe, 1902.

*) Das Werk *Steins* ist zuerst im Jahre 1842 unter dem Titel: „Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich, ein Beitrag zur Zeitgeschichte" erschienen und hat auf die Ausbildung der sozial- und geschichtsphilosophischen Theorien von *Karl Marx* stark eingewirkt. In der dritten, im Jahre 1850 erschienenen Bearbeitung, die der Verf. in der Vorrede als ein neues Werk bezeichnet hat, erhielt es den oben angeführten Titel. Von dieser lange vergriffenen Ausgabe ist im Drei-Masken-Verlag im Jahre 1921 ein Neudruck erschienen, nach dem hier zitiert wird. Das Werk umfaßt 3 Bände und wird durch ein sehr instruktives Vorwort von *Dr. Gottfried Salomon* eingeleitet.

schaft zu erhalten und zu befestigen. Aus dem so entstehenden Antagonismus zwischen Staat und Gesellschaft erwachsen nun die schwierigen Probleme, deren Lösung *Stein* von einer in die Tiefe dringenden Untersuchung des Wesens der Gesellschaft erwartet. Er richtet deshalb einen warmen Appell an die deutsche Gelehrtenwelt, sie möge sich diesem Forschungsgebiete zuwenden und die Begründung einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre als ihre dringende Aufgabe betrachten. Seine Worte klingen so aktuell, als ob sie heute geschrieben wären: „Und jetzt, wo die großen Wogen der gesellschaftlichen Bewegungen Staat und Volk durchbrausen und mit Allgewalt an dem Bestehenden rütteln, jetzt ist es wahrlich hohe Zeit, daß wir Deutsche uns unserer hohen Mission und unseres Namens würdig zeigen. Wollen wir aber Großes leisten neben dem Großen, was die Nachbarn schon gedacht und getan haben, so müssen wir nunmehr in den tiefsten Kern jener menschlichen Ordnung hineingreifen." „Wir müssen uns zur Wissenschaft der Gesellschaft, zur objektiven, an sich wahren Erkenntnis der gesellschaftlichen Elemente und Erscheinungen erheben, denn wahrlich, es gibt keinen zweiten Weg, nicht bloß, um eine eigene deutsche Epoche in dieser Frage zu beginnen, sondern auch, um zu einer wirklichen Lösung jener Fragen zu gelangen." „Hier ist unser, hier ist das Gebiet der deutschen Arbeit, und dringend genug ist die Frage, um die beste Anstrengung der Besten unter uns zu fordern" (I, 140 ff.). *Stein* hat diese neu zu schaffende Wissenschaft in vier Teile gegliedert. Der erste soll die Lehre vom Begriff und von der Ordnung der Gesellschaft enthalten, der zweite die Geschichte der Gesellschaft darstellen. Im dritten Teil sollen dann die Grundsätze dargelegt werden, nach denen die Gesellschaftsordnung die Staatsverfassung und die Verwaltung beherrscht. Der vierte und letzte Teil soll dann die Lehre von der sozialen Reform enthalten und darin den Beweis erbringen, daß das eigene Interesse der Gesellschaft diese Reform fordert, um durch sie der sonst unausbleiblichen sozialen Revolution zu entgehen. „Man hat diesen vierten Teil fast immer als den einzigen Inhalt dieser Wissenschaft betrachtet; man wird ihn nicht erschöpfen, wenn man die ersten drei Gebiete nicht erforscht hat. Aber um so viel wichtiger die Zukunft ist als die Vergangenheit und Gegenwart, weil sie beide in sich umfaßt und vereinigt, um so viel bedeutsamer ist dieser vierte Teil neben den drei ersten" (I, 138).

Auch für *Stein* ist also, ebenso wie für *Comte,* die künftige Gestaltung der Gesellschaft das treibende Motiv zu ihrer Erforschung. Allein beide Denker sehen deutlich, daß ohne gründliches theoretisches Nachdenken über das menschliche Zusammenleben die Richtungslinien für die Zukunft nicht gefunden werden können.

Auguste Comte und *Lorenz v. Stein* werden von nun an beide als Schöpfer und Begründer der Gesellschaftslehre genannt werden müssen. *Comte* hat ihr den Namen gegeben, die positive Forschungsmethode für sie verlangt, aber auch ihre große Bedeutung für das wahre und tiefe Verständnis des Menschengeistes erkannt. *Stein* hat

ihre Aufgabe schärfer umrissen und deutlicher gegliedert. Merkwürdigerweise sind aber beide Begründer unserer Wissenschaft, der französische Positivist und der deutsche Hegelianer, in zwei wichtigen Punkten einer und derselben Meinung. Beide betonen mit gleichem Nachdruck sowohl den aktivistischen als auch den philosophischen Charakter der Soziologie. Sie hat einerseits nicht bloß die Erforschung, sondern auch die künftige Gestaltung der Gesellschaft in den Bereich ihrer Aufgaben einzubeziehen, und darin liegt ihr Aktivismus. Sie darf sich aber auch nicht mit der bloßen Sammlung und Aufzählung von Tatsachen begnügen, zwischen denen eventuell gewisse Regelmäßigkeiten sich konstatieren lassen. Die Soziologie muß vielmehr immer das Ganze der Menschheit im Auge haben, die seelischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft untersuchen und von der Überzeugung ausgehen, daß das Wesen und Wirken des Menschengeistes nur im Gemeinschaftsleben klar erfaßt werden kann. Möge die Gesellschaftslehre diese tiefen Einsichten ihrer beiden Begründer niemals vergessen.

Wir wollen jetzt versuchen, die Entwicklung der nunmehr als selbständige Wissenschaft auftretenden Gesellschaftslehre in ihren Hauptvertretern und in ihren Hauptrichtungen bis zur Gegenwart zu verfolgen.

Comte hat zunächst in England unmittelbar gewirkt. *John St. Mill* und *Herbert Spencer* sind von ihm mächtig angeregt und stark beeinflußt worden. *Spencers* erste soziologische Arbeit, die im Jahre 1850 erschienene Schrift „Social Statics", ist ganz in *Comtes* Geist abgefaßt. Sogar der Ausdruck „soziale Statik" ist ursprünglich von *Comte* geprägt worden. Später hat *Spencer* in seinem auf dem Entwicklungsgedanken aufgebauten System der „synthetischen Philosophie" die Soziologie ausführlich (in drei starken Bänden) behandelt und überdies ein vortreffliches kleineres Buch über das Studium der Soziologie geschrieben, das sich zur Einführung ganz besonders eignet. Auf *Spencers* wichtigsten soziologischen Gedanken, auf das von ihm zuerst gebührend verwertete Gesetz der Differenzierung kommen wir weiter unten zu sprechen. *Spencer* hat ferner auf die Bedeutung des Studiums der primitiven Völker hingewiesen und diese Studien selbst gefördert. Er darf als Urheber der „organischen" Richtung gelten, von der später die Rede sein wird, hat sich aber vor ihren Übertreibungen gehütet. *Spencers* Schriften fanden in Amerika besonders starke Verbreitung und haben dort zum intensiven Betrieb der Soziologie viel beigetragen. Im Lauf der letzten Jahrzehnte sind an den größeren Universitäten Amerikas Professuren und eigene Institute für Soziologie errichtet worden. *Lester Ward* und *Henry Giddings* sind die führenden Männer, denen viele andere zur Seite stehen. In Chicago ist in allerletzter Zeit ein großes Lehrbuch der Soziologie publiziert worden, in welchem die verschiedenen Richtungen der Gesellschaftslehre durch zahlreiche Proben aus den Werken ihrer Hauptvertreter charakterisiert werden. Man sieht daraus, wie

eingehend sich die amerikanischen Universitäten bereits seit Jahrzehnten mit Soziologie beschäftigen.

In seinem eigenen Vaterlande, in Frankreich, hat *Comte* zunächst stark auf die Geschichtschreibung eingewirkt. *Ernest Renan,* besonders aber *Hippolyte Taine* stehen unter seinem Einfluß und legen in ihren Geschichtswerken großes Gewicht darauf, die Einwirkung des „Milieu" auf den Einzelmenschen gebührend zu berücksichtigen. In den letzten Jahrzehnten ist aber auch eine ganze Soziologenschule in Frankreich erstanden, die ganz im Geiste des *Comte*schen Positivismus das Wesen und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu erforschen bestrebt ist und darin bereits kräftig vorwärts gekommen ist. Ihr Führer war *Emile Durkheim,* der während des Weltkrieges (1917) gestorben ist. Von ihm wurde im Jahre 1896 das bereits oben erwähnte Jahrbuch „Année sociologique" begründet, von dem bis zum Jahre 1913 zwölf Bände erschienen sind. In einer besonderen Schrift hat *Durkheim* die von ihm befolgte Methode dargelegt und überdies selbst eine Reihe größerer Arbeiten veröffentlicht, in denen er sich mit dem Problem der Teilung der Arbeit und dann besonders intensiv mit der soziologischen Erforschung der Religion beschäftigt; *Durkheim* hat eine ganze Reihe begabter und fleißiger Jünger gefunden, die nach seiner Methode und in seinem Geiste weiter arbeiten. Zu nennen sind darunter besonders: *Levy-Brühl, Bouglé, Hubert* und *Mauss.* Wir kommen auf diese bedeutsame Schule weiter unten noch einmal zurück. Übrigens hat auch die von *Spencer* ausgehende „organische" Richtung der Soziologie in Frankreich Vertreter gefunden. Ihr Führer ist *René Worms,* der an der Spitze des in Paris bestehenden „Institut international de sociologie" steht. Auch in Belgien, in Holland, in Italien und in den nordischen Ländern hat die Soziologie eifrige Pflege gefunden. Überall sind Professuren und Institute zum Betriebe dieser Wissenschaft errichtet worden.

Dagegen hat es in Deutschland und in Österreich verhältnismäßig lange gedauert, bevor sich die Gesellschaftslehre als selbständige Wissenschaft durchsetzen konnte und auch heute noch verfügt sie nur über sehr wenige Lehrstühle und erst in den allerletzten Jahren über einige Institute. *Lorenz v. Stein* hat durch die erste Ausgabe seines obenerwähnten Werkes zunächst auf *Karl Marx* stark eingewirkt und die Ausbildung seiner ökonomischen Geschichtsauffassung jedenfalls mit beeinflußt. Auf Grund dieser Geschichtsphilosophie, die in dem berühmten „Kommunistischen Manifest" vom Jahre 1847 zum erstenmal dargelegt ist, haben es dann *Karl Marx* und *Friedrich Engels* unternommen, die Proletarier aller Länder zu einer gemeinsamen internationalen Partei zusammenzuschließen, die, wie bereits erwähnt wurde, im Lauf der Jahrzehnte ein überaus bedeutsamer Faktor der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung geworden ist. Der von den genannten Führern begründete, von ihren Jüngern immer weiter ausgebaute sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus" hat das Nachdenken über soziologische Probleme mächtig angeregt. Unter der Führung *Gustav Schmollers* hat sich der „Verein für Sozialpolitik" gebildet, durch dessen Arbeiten die Volkswirtschaftslehre einen

starken soziologischen und ethischen Einschlag erhielt. Als selbständige Wissenschaft trat jedoch die Soziologie in Deutschland erst auf, als der Gedanke *Darwins* von der natürlichen Auslese und vom Kampf ums Dasein in weitere Kreise gedrungen war. Da wurde zunächst die organische Staatstheorie wieder aufgenommen und von *A. Schaeffle,* von *Paul Lilienfeld* und anderen breit ausgeführt. Die Analogien zwischen den einzelnen Organen und Funktionen der Gesellschaft und denen eines einzelnen Lebewesens wurden oft bis in die kleinsten Einzelheiten ausgeführt. So entsprechen z. B. bei *Schaeffle* die „technischen Veranstaltungen" den Muskeln, und zwar die zu Machtzwecken dienenden, wie Heer und Polizei, den quergestreiften oder willkürlichen Muskeln, dagegen die zum Zwecke des Handels und der Produktion ins Leben gerufenen technischen Betriebe den glatten, unwillkürlichen Muskeln (*Barth* I, 374).

Viel bedeutsamer als solche stark in die Irre führende Analogien ist für den Ausbau der Soziologie die Idee des Kampfes ums Dasein geworden, welche von den Einzelwesen, die *Darwin* allein betrachtet hatte, auf die sozialen Gruppen übertragen wurde. Hier ist vor allen anderen *Ludwig Gumplowicz* zu nennen, der in tiefgründigen Untersuchungen den Kampf der sozialen Gruppen zum wichtigsten Faktor der Entwicklung macht. Der „Rassenkampf" zwischen den Völkern setzt sich innerhalb des Staates fort in den Klassenkämpfen und aus diesem fortgesetzten erbarmungslosen Ringen entwickeln sich nach *Gumplowicz* alle sozialen Gebilde und auch die sozialen Institutionen. Der Staat entsteht dadurch, daß eine soziale Gruppe die andere unterwirft und für sich arbeiten läßt. Aus diesem Herrschaftsverhältnis versteht man nach *Gumplowicz* wiederum erst das Wesen des Rechts und der Moral. Der Einzelmensch ist in jeder Beziehung von der Gruppe beeinflußt. *Gumplowicz* geht darin so weit, daß er behauptet, es sei einer der größten Irrtümer der Individualpsychologie, zu sagen: „Der Mensch denkt." Was in ihm denkt, das ist gar nicht er selbst, sondern seine soziale Gemeinschaft (Grundriß der Soziologie, S. 167). Trotz mancher Übertreibungen hat *Gumplowicz* tief in das Wesen der Gesellschaftsentwicklung hineingeleuchtet. Bemerkt sei hier noch, daß er im „Grundriß der Soziologie" eine kurze, aber sehr gehaltreiche Geschichte der Gesellschaftslehre gegeben hat, in der er besonders auf die weniger bekannten und jedenfalls noch lange nicht ausgeschöpften soziologischen Gedanken des großen Ethnologen *Adolf Bastian* hinweist. *Franz Oppenheimer* hat in seinem sehr lesenswerten kleinen Büchlein „Der Staat" die Ansichten von *Gumplowicz* sehr lichtvoll dargestellt und weiter entwickelt.

Biologisch orientiert ist ferner auch *Gustav Ratzenhofer,* der eine Anzahl angeborener „Interessen" annimmt, die das soziale Geschehen bestimmen. Man vermißt bei diesem Forscher die Klarstellung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gruppe.

Ebenfalls vom Entwicklungsgedanken ausgehend, hat es dann *Müller-Lyer* unternommen, in einer ganzen Reihe von Schriften die Richtungslinien der menschlichen Kulturenwicklung darzustellen, und

zwar mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch soziologische Betrachtung der einzelnen Kulturgebiete den Gang der Kultur zu deutlichem Bewußtsein zu bringen und auf diesem Wege zu einer bewußten Kulturbeherrschung zu gelangen, die der bereits in hohem Grade erreichten Naturbeherrschung an die Seite treten soll. *Müller-Lyer* hat sein Werk nicht vollenden können. Er ist mitten in der Arbeit vom Tode ereilt worden. Allein schon die zwei ersten grundlegenden Bände „Der Sinn des Lebens" und „Die Phasen der Kultur" bringen den leitenden Gedanken zu klarem Ausdruck. Der Gedanke der „Kulturbeherrschung" beruht nach *Müller-Lyer* auf der Voraussetzung, daß die Kulturbewegung, die sich bisher gleichsam unter der Schwelle des menschlichen Bewußtseins vollzogen hat, das heißt ohne daß die einzelnen Menschen die Kräfte klar erkannt hätten, durch welche sie sich vom Urzustande zur Zivilisation hinaufentwickelt haben, daß diese Kulturbewegung in das helle Bewußtsein tritt. Das ist nun nach seiner Überzeugung jetzt der Fall, und zwar ist es das Verdienst der Geschichtsphilosophie und der Entwicklungslehre. Aus ihnen entsteht nun die neue Wissenschaft von der Gesellschaft, die Soziologie, die dazu bestimmt ist, die Kulturgesetze zu erforschen, sie zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen und auf diesem Wege zur Kulturbeherrschung zu gelangen. *Müller-Lyer* verspricht sich von diesem „Bewußtwerden" der Kulturentwicklung ein neues Zeitalter für die Menschheit. Jedenfalls hat er der Soziologie eine eigenartige Aufgabe gestellt und in dem Gedanken der Kulturbeherrschung einen starken Ansporn zu soziologischer Forschung gegeben. Es fehlen jedoch auch bei ihm eingehende Untersuchungen über die psychischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, und deshalb vermag er auch die einzelnen Phasen der Kultur, die er darzustellen unternommen hat, nicht recht innerlich miteinander zu verknüpfen. Es zeigt sich eben immer deutlicher, daß wir gerade in diesen sehr komplizierten Wechselbeziehungen zwischen Gruppe und Individuum den wichtigsten, den schwierigsten, zugleich aber auch den lohnendsten Gegenstand der Soziologie zu suchen haben.

Ferdinand Tönnies hat durch seine feinsinnige Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" zum erstenmal auf die Bedeutung dieser Beziehungen für die Struktur und für den Charakter des menschlichen Zusammenlebens hingewiesen. Die „Gemeinschaft" ist nach *Tönnies* eine Vereinigung von Menschen, die beherrscht werden vom „Wesenswillen", das heißt von einem organischen Willen. Sie ist ein Gebilde der Natur, ein Organismus. Verwirklicht ist sie in der Familie, im Dorfe, dem Wohnsitz des Clans oder des Geschlechtes, in dem Stamme, der einen Gau, auch im Volke, das ein Land bewohnt. Wir finden sie auch noch in der mittelalterlichen Stadt, wo die Gilde oder Zunft sowie die gesamte Bürgerschaft eine geschlossene, auch religiös verbundene Gemeinschaft bildet. Die Gemeinschaft wird zusammengehalten durch die gleiche Abstammung und durch den gemeinsamen Glauben. Die harmonische Einheit der Wesenswillen, ihre Solidarität hat zur Folge den ganz oder teilweise

gemeinsamen Besitz an Grund und Boden, und ein Recht, das wesentlich Familienrecht ist. In schroffem Gegensatz zur organischen und harmonischen „Gemeinschaft" steht nach *Tönnies* die bloß mechanische Vereinigung selbständiger Individuen, die er „Gesellschaft" nennt. Hier wird jeder Einzelne vom überlegten, klar bewußten „Kürwillen" beherrscht, der nur egoistische Zwecke verfolgt. In dieser Vereinigung ist, wie sich *Tönnies* selbst ausdrückt, „jeder für sich und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen". („Gemeinschaft und Gesellschaft", 3. Aufl., S. 33.) Die Gesellschaft ist kein Organismus, sondern ein künstlicher Mechanismus. Zusammengehalten wird sie durch ein konventionelles Recht, das formal jedem den gleichen Anspruch gewährleistet, tatsächlich aber doch im Sinne der besitzenden Klasse gehandhabt wird. Geschichtlich beginnt die Gesellschaft in Westeuropa mit dem lebhaften Warenverkehr im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, der die Einführung des römischen Rechtes zur Folge hat, und durch dieses Recht die Einheit der Familie sowie überhaupt häusliche Verbände auflöst. Und sie dauert fort unter beständiger Desintegration der Reste der Gemeinschaft, die sich noch erhalten haben. Das „Naturrecht", ein Recht der allgemeinen Gleichheit, wie es der Warenverkehr braucht, liefert die Begriffe dazu. Immer deutlicher zeigt sich der „isolierte Mensch, ein Gespenst in heller, nüchterner Tageswahrheit". So geht die Geschichte von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, von der Kultur des Volkstums zur Zivilisation des Staatstums *).

Die Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft" und „Gesellschaft", die *Tönnies* vornimmt, entspricht zweifellos in vieler Beziehung der Wirklichkeit. Das wahrhaft Bedeutsame daran — und das tritt bei *Tönnies* nicht deutlich genug hervor — liegt darin, daß in diesen beiden Formen des Zusammenlebens das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit ein wesentlich verschiedenes ist. In der Gemeinschaft wird der Einzelne vom „Wesenswillen" beherrscht, wofür man ebensogut Gesamtwille sagen könnte. Er fühlt sich als ein Teil seiner Gruppe und hat sich noch nicht zur vollen Eigenpersönlichkeit emporgearbeitet. In der „Gesellschaft" hingegen treten uns lauter selbständige eigenkräftige Individualitäten entgegen, die nach *Tönnies* nur egoistische Interessen verfolgen und einander feindlich und mißtrauisch gegenüberstehen. In der Schilderung der „Gesellschaft" scheint mir *Tönnies* stark von *Hobbes* beeinflußt zu sein, mit dessen Werken er sich besonders eifrig beschäftigt hat. Dazu zeigt sich bei ihm auch eine etwas romantisch gefärbte Vorliebe für die organische Gemeinschaft und eine starke Abneigung gegen die bloß mechanische Gesellschaft. Es geht aber aus seinen Darlegungen nicht hervor, wie der Einzelne zu der Selbständigkeit gelangt ist, die er dann in der Gesellschaft so unangenehm betätigt. Gerade dieser Übergang aus der ursprünglichen sozialen Gebundenheit zur allmählichen Selbstentfaltung der

*) Bei der Darlegung von *Tönnies'* Lehre, die er selbst oft in schwer verständlicher Sprache vorträgt, haben wir außer seinem eigenen Hauptwerk die vortreffliche Darstellung von *Paul Barth* (Phil. d. Gesch. als Soziologie, 3. und 4. Aufl., I, 441 ff.) benützt und oft wörtlich wiedergegeben.

Individualität scheint mir einer der allerbedeutsamsten soziologischen Prozesse zu sein, der in seinem Entstehen und in seinen Wirkungen erforscht werden muß. *Tönnies* hat auf dieses Problem hingewiesen, ist aber durch seine romantische Vorliebe für die organische Gemeinschaft von der intensiven Behandlung desselben abgelenkt worden.

Man hat die Bedeutsamkeit der so überaus komplizierten seelischen Wechselbeziehungen immer deutlicher erkannt und die Notwendigkeit einer psychologischen Untersuchung derselben einzusehen begonnen. Der Franzose *Gabriel Tarde* hat in der Nachahmung und in der Erfindung die ursprünglichen Kräfte des sozialen Lebens zu finden geglaubt. Auf ihnen beruht seiner Überzeugung nach die Entstehung und Entwicklung der Sprache, der Religion, aber auch die allmähliche Ausbildung der Technik. Daran ist zweifellos viel Richtiges, allein das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit — und das ist nun einmal das soziologische Grundproblem — wird durch diese Kategorien nicht erfaßt.

Selbst die tiefgründigen Untersuchungen, die *Georg Simmel* in seiner großen „Soziologie" (1908) vorlegt, haben meist nur die Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Individuen zum Gegenstand und beschäftigen sich fast gar nicht mit den soziologisch viel wichtigeren Beziehungen des Einzelnen zur Gruppe. Trotzdem hat *Simmel* die deutsche Gesellschaftslehre in ganz hervorragender Weise gefördert und angeregt. Neben der bereits genannten großen „Soziologie" kommen hier besonders seine Bücher „Soziale Differenzierung" und die „Philosophie des Geldes" in Betracht. *Simmel* hat übrigens eine ganz neue Richtung in der Soziologie begründet, die gerade jetzt eifrig gepflegt wird.

Im alten Österreich, und zwar nicht bloß im deutschen Teile seiner Bevölkerung, wurde die Soziologie bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eifrig gepflegt. Die beiden obengenannten Denker, *Gumplowicz* und *Ratzenhofer,* waren Österreicher. Dazu kommen noch *Anton Menger, Julius Ofner, Friedrich v. Wieser, Masaryk, Menzel, Somló* u. a. m. Als nun im Jahre 1907 *Rudolf Goldscheid,* der durch seine Arbeiten über Menschenökonomie und Entwicklungswert der Volkswirtschaftslehre neue und sehr wichtige soziologische Aufgaben gestellt hat, in Wien eine soziologische Gesellschaft ins Leben rief, da wurde durch die im Rahmen dieser Gesellschaft abgehaltenen Vorträge und Diskussionen das Interesse für soziologische Probleme in weitere Kreise getragen. Überdies wurden auch einige jüngere Forscher zur Beschäftigung mit der Gesellschaftslehre angeregt. Dazu gehören neben *Rudolf Goldscheid* selbst noch *Max Adler, Eugen Ehrlich, Hans Kelsen, Otmar Spann* u. a. Auch der Verfasser dieses Buches darf sich zu den österreichischen Soziologen dazuzählen, weil er seit mehr als zehn Jahren in jedem Sommersemester ein Kolleg über Soziologie abhält, das immer zahlreicheren Zuspruch findet. In den letzten Jahren hat er überdies einige wichtige Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht und hofft bald mit Arbeiten seiner Schüler vor die Öffentlichkeit treten zu können.

Der Weltkrieg und die darauffolgenden Ereignisse haben in Deutschland das Interesse für Gesellschaftslehre mächtig angeregt und es herrscht jetzt auf diesem Gebiete ein überaus reges Leben. *Johann Plenge,* dem wir bereits ein tiefgründiges Buch über *Marx* und *Hegel* und viele andere sehr anregende Schriften verdanken, hat in Münster ein Institut für Organisationslehre geschaffen, aus dem schon jetzt wertvolle Arbeiten hervorgegangen sind. In Köln ist ein Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften ins Leben gerufen worden, das eine wissenschaftliche Zeitschrift für Soziologie herausgibt. Die bisher erschienenen, von *Leopold v. Wiese* vortrefflich redigierten Hefte enthalten eine Fülle von Untersuchungen und Anregungen, besonders auch sehr dankenswerte Mitteilungen über die jetzt so schwer zugänglichen ausländischen Publikationen.

Das rege Interesse für die junge Wissenschaft zeigt sich auch darin, daß die soziologische Betrachtungsweise immer mehr auf die einzelnen Gebiete des Geisteslebens angewendet wird. So haben wir, um nur die allerwichtigsten Arbeiten zu nennen, in den letzten Jahren das große dreibändige Werk von *Max Weber* über Religionssoziologie zu verzeichnen, worin dieser geniale, leider zu früh verstorbene Forscher die Wirtschaftsethik der Weltreligionen darstellt. Man findet hier die schon früher bekannte tiefgründige Untersuchung: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" wieder abgedruckt. Dann werden die Religionen Chinas und Indiens und im dritten Bande das antike Judentum dargestellt. Die befruchtende Kraft der soziologischen Methode zeigt sich da Schritt für Schritt.

Die soziologische Funktion des Rechtes hat *Anton Menger* mit besonderer Schärfe erfaßt. In seiner im Jahre 1890 erschienenen Schrift „Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Klassen" hat er durch schlagende Beispiele den Beweis erbracht, daß das geltende Recht den Interessen der herrschenden, das heißt der besitzenden Klasse angepaßt sei, dagegen die Bedürfnisse der Besitzlosen, des Proletariats, so gut wie gar nicht berücksichtigt. In seiner Rektoratsrede vom Jahre 1895 hat *Anton Menger* die „soziale Rechtsbildung" mit großer Entschiedenheit gefordert und den soziologischen Gesichtspunkt in der Rechtswissenschaft geistvoll verteidigt. In zahlreichen Schriften hat *Julius Ofner* die rein formale Behandlung in der Rechtsprechung bekämpft und sowohl für die Schaffung als auch für die Handhabung des Rechtes die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens und auf die soziale Gerechtigkeit gefordert*). Seither haben sich hervorragende Rechtslehrer, z. B. *Josef Kohler,* der soziologischen Betrachtungsweise zugewendet. *Eugen Ehrlich* hat in seinem Werke „Grundlegung zur Soziologie des Rechtes" wertvolle Anregungen gegeben. Nach und nach bildet sich eine ganze Schule soziologisch orientierter Juristen aus, die nicht nur zum tieferen Verständnis, sondern auch zur zeitgemäßen Weiterentwicklung des Rechtes viel

*) Vgl. *Bienenfeld,* „*Ofner* und die Rechtswissenschaft" in der Festschrift für *Julius Ofner,* Wien 1915, S. 45 ff.

beitragen dürfte. Die neue Betrachtungsweise ist besonders geeignet, auf den jetzt wieder viel erörterten Begriff des Naturrechtes helleres Licht zu werfen. Es gibt allerdings noch zahlreiche Vertreter der Rechtswissenschaft, die sich für die alte dialektische, formalistische und apriorisch gerichtete Jurisprudenz aussprechen und jede soziologische Interpretation der Rechtssätze, Rechtsnormen und Rechtsinstitutionen schroff ablehnen. Allein gerade aus den dadurch hervorgerufenen Diskussionen geht, meiner Überzeugung nach, die große Fruchtbarkeit der soziologischen Betrachtungsweise mit immer größerer Deutlichkeit schlagend hervor.

Die Volkswirtschaftslehre ist bereits von ihrem Begründer *Adam Smith* als ein Teil eines umfassenden politischen und ethischen Systems entworfen worden und trug somit von allem Anfang an soziologischen Charakter an sich. Das hat vor einiger Zeit ein amerikanischer Soziologe, *A. W. Small,* in einer interessanten kleinen Schrift „*Adam Smith* and modern Sociology" (Chicago 1907) klar nachgewiesen. Von den Nachfolgern des großen schottischen Denkers, von der sogenannten „klassischen" Nationalökonomie ist dann allerdings der Versuch unternommen worden, das wirtschaftliche Leben künstlich zu isolieren und die darin waltenden Gesetze mit Hilfe der elementaren, mitunter sogar der „höheren" Mathematik in möglichster Exaktheit festzustellen. Diese Richtung einer „rechnenden" Nationalökonomie hat zwar noch immer bedeutende Vertreter und zahlreiche Anhänger, allein es bricht sich doch immer mehr die Überzeugung Bahn, daß die Lehre von den Bedingungen der Güterproduktion und der Güterverteilung, von den Gesetzen des Handels und des Geldverkehres nur im Zusammenhang mit den Bedingungen des ganzen Kulturlebens der Nationen verstanden werden kann. Die Probleme des Wirtschaftslebens sind für die Struktur der Gesellschaft immer bedeutsamer geworden und können daher nicht mehr isoliert betrachtet werden. Tatsächlich beschäftigen sich unsere hervorragenden Nationalökonomen immer mehr mit soziologischen Problemen, und nicht wenige unter ihnen sind ganz und gar Soziologen geworden. Man braucht dabei, um bloß die bekanntesten zu nennen, nur an *Max Weber, Werner Sombart, Franz Oppenheimer, Friedrich Wieser* und *Johann Plenge* zu erinnern.

Die Bedeutung der soziologischen Betrachtungsweise für die Erkenntnislehre, für die Ethik und für die Pädagogik wird weiter unten dargelegt werden.

In der wissenschaftlichen Durchforschung der Literatur und der Kunst ist die soziologische Betrachtungsweise schon längere Zeit heimisch, jedoch ohne daß sich die Vertreter dieser Wissenszweige dessen deutlich bewußt geworden sind. Daß jedes Kunstwerk und jedes literarische Erzeugnis kulturgeschichtlich betrachtet und aus dem Geiste seiner Zeit heraus interpretiert werden muß, das ist den meisten Forschern auf diesen Gebieten längst eine ganz geläufige, fast selbstverständliche Forschungsregel geworden. Man sollte sich aber auch klar machen, daß es sich dabei immer um Wechselbeziehungen handelt, die zwischen dem schaffenden Künstler oder Schriftsteller einerseits

und der kleineren oder größeren Gemeinschaft, der sie angehören und auf die sie wirken wollen, anderseits bestehen. Diese Wechselbeziehungen sind den Schaffenden mitunter deutlich bewußt, wirken aber oft auch im Dunkel des Unbewußten in ihrer Seele. Für die Erkenntnis dieser weitverzweigten und nicht immer leicht erkennbaren Wechselbeziehungen hat aber die Soziologie das Auge geschärft und wird es im Fortgang der Forschung noch mehr schärfen. Es ist deshalb wichtig, daß die Literatur- und die Kunsthistoriker sich mit der soziologischen Betrachtungsweise vertraut machen und sich derselben mit vollem Bewußtsein bedienen. Auch da, wo es sich darum handelt, den über alle historische Bedingtheit scheinbar hinausragenden „Ewigkeitswert" eines Kunstwerkes, den allgemein menschlichen Gehalt einer Dichtung herauszuarbeiten und darzustellen, selbst da braucht der Kunst- oder Literarhistoriker die soziologische Betrachtungsweise. Denn die Idee der ganzen Menschheit und der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, diese beiden großen Errungenschaften des Menschengeistes, können in ihrem Entstehen und in ihrer Entwicklung nur mit Hilfe der soziologischen Methode richtig verstanden und gewürdigt werden. Der weiter unten darzulegende Zusammenhang von Individualismus und Universalismus ist für die Gebiete der Kunst und Literatur von grundlegender Bedeutung und bringt für die ästhetische Beurteilung ganz neue Gesichtspunkte. Es wird sich also auch für die richtige Würdigung des allgemein Menschlichen in Kunst und Dichtung die soziologische Betrachtungsweise als fruchtbar erweisen.

Auf den beiden großen Gebieten der Philologie und der Sprachwissenschaft haben die Forscher bisher von der Soziologie noch wenig Notiz genommen. Daß auch hier die neue Betrachtungsweise fruchtbar werden könnte, das habe ich in einem kleinen Aufsatze nachzuweisen versucht *).

Im Laufe der letzten Jahrzehnte haben sich bestimmte Richtungen in der Soziologie ausgebildet, über die nun kurz berichtet werden soll.

§ 47. Richtungen der Soziologie

Man kann heute im ganzen und großen etwa fünf verschiedene Richtungen in der Soziologie unterscheiden, wobei es allerdings an Zwischenstufen und an Kombinationen nicht fehlen dürfte.

1. Die induktiv-statistische Richtung. Schon in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wurde vom Belgier *Quetelet* und vom Engländer *Buckle* der Versuch unternommen, durch statistische Untersuchungen gewisse Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge im sozialen Leben nachzuweisen. So fand z. B. *Buckle,* daß mit dem Steigen der Getreidepreise gewöhnlich die Zahl der Eheschließungen sich vermindere, dagegen die Zahl der Selbstmorde zu-

*) „Die alten Sprachen und die neue Zeit" von *Wilh. Jerusalem,* abgedruckt in den „Mitteilungen des Vereines der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Wien", Heft 20 (1921).

nehme. Manche Forscher sind nun auch heute noch der Meinung, daß durch fortwährende Verfeinerung der statistischen Methoden immer mehr solcher Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge festgestellt werden könnten, und daß darin die eigentliche Aufgabe der Soziologie bestehe, die nichts anderes sein dürfe als eine ganz exakte Tatsachenwissenschaft. Nun ist es ja zweifellos, daß statistische und historische Untersuchungen der Gesellschaftslehre ein überaus wertvolles Material zu liefern vermögen, und je genauer diese Feststellungen vorgenommen werden, desto wertvoller sind die so zutage tretenden Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge. Zu wirklichen soziologischen Erkenntnissen werden diese Tatsachen aber erst dann, wenn es gelingt, die psychischen Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gruppe aufzufinden, aus denen die ermittelten äußerlichen Zusammenhänge tatsächlich hervorgehen. Die Soziologie ist ihrem innersten Wesen nach Geisteswissenschaft, und nur wenn man sie als solche erfaßt und betreibt, kann sie ihrer wahren Aufgabe gerecht werden.

2. Die biologisch-organische Richtung. Diese Auffassung dringt schon deshalb mehr in die Tiefe als die bloß induktive Konstatierung von äußerlichen Zusammenhängen, weil hier der Grundsatz gilt, daß man die einzelnen Teile der Gesellschaft immer nur aus der Struktur des Ganzen verstehen kann, niemals aber das Ganze aus seinen einzelnen Bestandteilen. Betrachtet man aber, wie dies von den Vertretern dieser Richtung oft geschehen ist, die Gesellschaft oder den Staat als einen wirklichen einheitlichen Organismus und versucht man die einzelnen Klassen, Stände, Berufszweige und Institutionen der Gesellschaft als Organe eines einzelnen Lebewesens zu deuten und demgemäß ihre rein biologischen Funktionen zu bestimmen, so führen, wie wir bereits oben gesehen haben, diese viel zu weit getriebenen Analogien stark in die Irre. *Herbert Spencer* hat diese Fehlerquelle bereits klar erkannt, indem er darauf hinweist, daß die Gesellschaft ja aus selbständig denkenden und wollenden Individuen bestehe, während die Organe eines einzelnen Lebewesens niemals fähig sind, ein Eigendasein zu führen. *Spencer* spricht deshalb lieber von der überorganischen Struktur der sozialen Gebilde.

Trotz dieser Irrwege haben einzelne Vertreter der organischen Richtung doch sehr tiefe Einblicke in das Wesen des menschlichen Zusammenlebens zu tun vermocht. Wir dürfen also sagen, daß die biologisch-organische Auffassung der Gesellschaft als heuristisches Prinzip gute Dienste geleistet hat. Sie verleitet allerdings leicht zu der irrigen Ansicht, daß es möglich sei, die überaus komplizierten seelischen Wechselwirkungen, aus denen sich das soziale Leben der Menschen zusammensetzt, bloß mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methode sachgemäß zu beschreiben und in seiner Tiefe zu erfassen.

3. Die psychologische Richtung. Je tiefer die Forschung in das Wesen des Gemeinschaftslebens eindringt, desto deutlicher stellt es sich heraus, daß die seelischen Wechsel-

beziehungen seine eigentliche Grundlage bilden. Es liegt also der Gedanke nahe, durch tiefdringende psychologische Analysen die Entstehung und die Entwicklung der menschlichen Verbände in helleres Licht zu setzen. Wir haben bereits oben gesehen, wie dies *Gabriel Tarde* und *Georg Simmel* versucht haben. Neben ihnen wären noch *Giddings* und aus der neuesten Zeit *Mc Dougall* und *Alsworth Ross* zu nennen. Niemand wird leugnen, daß durch die Untersuchungen dieser Forscher unsere Einsicht in die psychologischen Grundlagen des Gemeinschaftslebens gefördert worden ist. *Tarde* hat sehr erfolgreich auf die Nachahmung, *Simmel* sehr fein auf die Gegenseitigkeit der Beziehungen, *Mc Dougall* auf das Bedürfnis nach Unterordnung hingewiesen. Trotzdem birgt die rein psychologische Methode Gefahren und Fehlerquellen in sich, die den Seelenforschern meist unbekannt bleiben. Der moderne Psychologe geht zunächst selbstverständlich vom Individuum aus und hat ferner meistens den hochentwickelten Kulturmenschen der Gegenwart mit seinem stark differenzierten Bewußtsein im Auge. Die Psychologen lassen sich ferner von der Voraussetzung leiten, daß die Struktur des Menschengeistes, wenigstens soweit die Grundfunktionen des Bewußtseins in Betracht kommen, zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselbe war und sich im ganzen und großen auch gleichgeblieben ist. Nun lehrt uns aber die moderne Völkerkunde, daß die Geistesart der Primitiven in ganz wesentlichen Punkten von der des modernen Kulturmenschen verschieden ist. Das hat *Levy-Brühl* in den beiden weiter unten angeführten Werken auf Grund einer überwältigenden Fülle von unzweifelhaften Tatsachen nachzuweisen vermocht. Es ist deshalb für den modernen Individualpsychologen überaus schwer, sich in diese von der unseren so ganz verschiedene Geistesart hineinzudenken. Die Berichte der Reisenden führen da sehr oft ganz in die Irre. Nun ist aber das Studium der primitiven Gesellschaftsgruppen für die Soziologie von ganz besonderer Wichtigkeit, weil wir den Menschen auf dieser Kulturstufe noch in dem Zustand vollkommener sozialer Gebundenheit antreffen. Was das bedeutet, wird weiter unten dargelegt werden. Allerdings ist ja der Versuch, sich in die Seele der Primitiven einzufühlen, in gewissem Sinne auch ein Akt psychologischer Forschertätigkeit. Diese Psychologie darf aber nicht vom Individuum ausgehen, sondern muß die Gruppe als Ganzes ins Auge fassen.

Die psychologische Richtung hat, besonders durch die von *Simmel* gegebenen Anregungen, in den allerletzten Jahren zur Ausbildung einer neuen soziologischen Methode geführt, die von ihren Anhängern als besonders wissenschaftlich bezeichnet, sehr hoch eingeschätzt und, wie es scheint, immer eifriger gepflegt wird. Ich möchte sie als „formalistische" Richtung bezeichnen und gleich hier der Vermutung Ausdruck geben, daß sie sich unter dem Einfluß der von *Husserl* inaugurierten „phänomenologischen Philosophie" ausgebildet hat.

4. Die formalistische Richtung. Ihr Begründer ist, wie gesagt, *Georg Simmel*. Gleich im ersten Kapitel seiner großen „Soziologie" macht er den Versuch, in den Vorgängen der „Ver-

gesellschaftung" Inhalt und Form voneinander zu unterscheiden. Den Inhalt bilden nach ihm die Triebe, die Interessen, die Zwecke und die Motive, die als lebendige und gleichsam gegenständliche Seelenkräfte zur Vergesellschaftung hinführen. Dagegen sind die Arten der Wechselwirkungen der Individuen aufeinander, die sich im Prozesse der Vergesellschaftung gleichsam von selbst einstellen, als die Formen der Vergesellschaftung anzusehen. Soll nun, so argumentiert *Simmel* weiter, die Soziologie als selbständige, als einheitliche Wissenschaft gegenüber den einzelnen sozialen Disziplinen, wie Rechtswissenschaft, Staatslehre, Sprachwissenschaft u. a., ihr eigenes Dasein führen, so kann dies nur dann der Fall sein, wenn sie die Formen der Vergesellschaftung gedanklich von den damit verbundenen Inhalten loslöst und diese Formen zum Gegenstand einer gesonderten Untersuchung macht. *Simmel* weiß ganz genau, daß sich eine tatsächliche Trennung von Inhalt und Form nicht vollziehen läßt. „In jeder vorliegenden sozialen Erscheinung," sagt er ganz richtig, „bilden Inhalt und gesellschaftliche Form eine einheitliche Realität; eine soziale Form kann so wenig eine von jedem Inhalt gelöste Existenz gewinnen, wie eine räumliche Form ohne eine Materie bestehen kann, deren Form sie ist. Dies vielmehr sind die in der Wirklichkeit untrennbaren Elemente jedes sozialen Seins und Geschehens: ein Interesse, Zweck, Motiv und eine Form oder Art der Wechselwirkung unter den Individuen, durch die oder in deren Gestalt jener Inhalt gesellschaftliche Wirklichkeit erlangt" (Soziologie, S. 6 f.). „Was nun die Gesellschaft, in jedem bisher gültigen Sinne des Wortes, eben zur Gesellschaft macht, das sind ersichtlich die so angedeuteten Arten der Wechselwirkung." „Soll es also eine Wissenschaft geben, deren Gegenstand die Gesellschaft und nichts anderes ist, so kann sie nur diese Wechselwirkungen, diese Arten und Formen der Vergesellschaftung untersuchen wollen." „Daß dieses beides (Inhalt und Form), in der Wirklichkeit untrennbar Vereinte, in der wissenschaftlichen Abstraktion getrennt werde, daß die Formen der Wechselwirkung oder Vergesellschaftung, in gedanklicher Ablösung von den Inhalten, die durch sie erst zu gesellschaftlichen werden, zusammengefaßt und einem einheitlichen wissenschaftlichen Gesichtspunkte methodisch unterstellt werden — dies scheint mir die einzige und die ganze Möglichkeit einer speziellen Wissenschaft von der Gesellschaft als solcher zu begründen" (S. 7). Das Recht zu einer solchen Loslösung der Formen hängt nun nach *Simmel* von zwei Bedingungen ab: „Es muß sich einerseits finden, daß die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt und umgekehrt, daß das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz verschiedene Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet" (S. 8). *Simmel* behauptet nun, daß beides als Tatsache ganz unleugbar sei. „Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach außen und unzähliges Ähnliches findet sich an einer staatlichen Gesellschaft wie an einer Religionsgemeinde, an einer Verschwörerbande wie an

einer Wirtschaftsgenossenschaft, an einer Kunstschule wie an einer Familie" (S. 8). Man sieht aus *Simmels* klaren und scharfen Darlegungen, was mit der Loslösung der Formen vom Inhalt gemeint ist und wie sich der Verfasser den Betrieb dieser — allerdings recht abstrakten — Wissenschaft denkt. Er selbst hat in seiner „Soziologie" einige solcher „Formen der Vergesellschaftung" untersucht, besonders „Über- und Unterordnung" (134—248) und den „Streit" (247—336). Wie wir bereits hervorgehoben haben, berücksichtigt *Simmel* dabei nur die Beziehungen der einzelnen Individuen zueinander und fast gar nicht die Wechselwirkungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe als einem Ganzen.

Mit großer Energie haben *Leopold v. Wiese* und *Alfred Vierkandt* den Gedanken *Simmels* aufgenommen und weiter entwickelt. In der ersten Nummer der von *Wiese* redigierten „Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften" haben diese beiden Forscher die formalistische Richtung der Soziologie klar dargestellt und ihre Aufgaben näher bestimmt. An Stelle des etwas zu vieldeutigen Wortes „Form" will *Wiese* hiebei von einer „Beziehungslehre" sprechen, die ganz im Sinne *Simmels* die seelischen Wechselbeziehungen zwischen den Menschen als Grundlage der Soziologie betrachtet und auf rein erfahrungsmäßigem Wege zu erforschen und in ein System zu bringen bemüht sein soll. Er eröffnet zu diesem Zwecke in der genannten Zeitschrift eine eigene Abteilung, die er als „Archiv für Beziehungslehre" bezeichnet. In einem sehr lehrreichen Aufsatze entwirft dann *Vierkandt* das „Programm einer formalen Soziologie". Er bespricht darin nicht bloß die Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen, sondern weist auch auf die „Tatsachen des Kollektivlebens, das Gesamtbewußtsein, den Gesamtwillen" hin. *Vierkandt* glaubt, daß diese Richtung deshalb bis zu den letzten Tatsachen vorzudringen vermag, „weil sie nicht bloß aus der Erfahrung verallgemeinert, sondern auch eine Reihe von Tatbeständen apriorisch feststellen kann, weil sie nicht nur induktiv vorgeht, sondern, und zwar in höherem Maße, auch phänomenologisch" (I, 65)*). Auch *Wiese*, der sonst den streng empirischen Charakter der „Beziehungslehre" scharf betont, scheint von der phänomenologischen Betrachtungsweise wichtige Ergebnisse zu erwarten. Sagt er doch ausdrücklich in dem oben angeführten Aufsatz: „Bei dieser Aufgabenbestimmung der Beziehungslehre ist sie als ein Teil der Lehre vom Sein (nicht des Wertens), als Systematisierung von Tatsächlichem bezeichnet; ihre phänomenologische Natur steht fest" (I, 50. Die Sperrung von mir). In diesem Hinweis auf die Phänomenologie scheint mir nun eine gefährliche Fehlerquelle dieser formalistischen Richtung der Soziologie zu liegen. Wer sich der Phänomenologie im Sinne *Husserls* hingibt, dessen Sinn ist von allem Anfang an auf „Wesensschau" gerichtet. Er fühlt sich von vornherein ganz unabhängig von allen Ergebnissen historischer und induktiver Forschung. Der Phänomenologe ignoriert in seinem stolzen Selbst-

*) Die Sperrungen sind von mir.

bewußtsein mit voller Absicht die Tatsache, daß er selbst mit seiner ganzen Denkfähigkeit doch auch nur ein Produkt der sozialen Entwicklung, daß er selbst durch und durch historisch bedingt ist. Auf Grund des ganz individuellen Erlebnisses glauben diese Forscher, durch „Sichtigmachung", durch „Intuition" und die von *Husserl* angegebenen Methoden der „Reduktion" und der „Einklammerung" ganz unabhängig von jeder historischen und induktiven Forschung zu „absoluten" Erkenntnissen von „höchster Dignität" zu gelangen. Blickt man auf die Ergebnisse, welche die Anwendung der „phänomenologischen" Methode auf dem Gebiete der Kunstforschung, der Rechtslehre und in letzter Zeit auch der Religionswissenschaft zutage gefördert zu haben behauptet, so muß man nur über den Grad des dogmatischen Vertrauens staunen, welches die Anhänger dieser Richtung den Erkenntniskräften ihres rein individuellen beschränkten kleinen Ichs entgegenbringen und sich zugleich über die Kühnheit wundern, welche dazu gehört, rein subjektive Erlebnisse für absolute, allgemeingültige Wahrheiten auszugeben. Die phänomenologische Betrachtungsweise ist eben mit wirklichem Empirismus, der auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nur als Evolutionismus auftreten kann, ganz unvereinbar, weil sie ja auf die Konstatierung des jetzt vorhandenen Seins eingestellt ist und die Frage nach dem Werden geradezu verbietet. Wenn sich also die „Beziehungslehre", wie *Vierkandt* es zu wollen scheint, ganz und gar der Phänomenologie verschreibt, dann wird sie gerade zu dem gelangen, was *Wiese* durchaus vermeiden will, zu „unerträglichen, voreiligen und aberwitzigen Spekulationen" (I, 55). Bleibt sie aber auf dem Boden der wirklichen Erfahrung, dann wird sie der ethnographischen, der historischen und der biologischen Betrachtungsweise nicht entraten können.

Diese von der Schule *Dürkheims* mit so viel Erfolg eingeschlagene Richtung scheint mir nun unter all den bisher genannten Methoden die fruchtbarste zu sein. Da ich derselben in der folgenden Darstellung meiner eigenen Ergebnisse wiederholt zu gedenken Gelegenheit haben werde, so genügt es, wenn ihre Eigenart nur ganz kurz charakterisiert wird.

5. Die ethnographisch-historische Richtung. Das wichtigste Merkmal dieser Betrachtungsweise besteht darin, daß hier nicht vom Einzelmenschen, sondern von der Gruppe ausgegangen wird. Die Völkerkunde hat bewiesen, daß der Mensch als sozial gebundenes Herdentier begonnen hat, und deshalb sind die „Kollektivvorstellungen" auch zeitlich früher da als die individuell differenzierten, persönlich gefärbten Erlebnisse. Versucht man nun zu zeigen, wie sich aus der sozial gebundenen Gruppe infolge der Arbeitsteilung langsam und allmählich selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herausentwickelt haben, wie dadurch ganz neue Seelenkräfte zur Entfaltung gelangen, wie das wiederum auf die Weiterentwicklung und die immer kompliziertere Gestaltung der nunmehr sich bildenden größeren Gemeinwesen zurückwirkt, dann fällt ein ganz neues Licht auf die immer verwickelter werdenden Beziehungen zwischen dem

Gemeinwesen und jedem einzelnen seiner Mitglieder. Verfolgt man dann diese Entwicklungstendenzen in ihren geschichtlichen Auswirkungen, so wird die Fruchtbarkeit dieser echt soziologischen Betrachtungsweise immer deutlicher zutage treten.

Ich glaube nun mit Hilfe dieser Methode zu einer Reihe von soziologischen Grundeinsichten gekommen zu sein, die nunmehr dargelegt werden sollen.

§ 48. Soziologische Grundeinsichten.

Als Ergebnis der bisher geleisteten Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre darf man vielleicht folgende vier Tatsachen und Gesetze ansehen, die jedoch nicht nur als Resultate, sondern zugleich als Richtlinien für die weitere Untersuchung zu betrachten sind.

1. Die zur Einheit zusammengeschlossene organisierte Menschengruppe, die den eigentlichen Gegenstand der Soziologie bildet, ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Mitglieder.

Diese Überzeugung bildet eigentlich die Voraussetzung der Soziologie. Trotzdem ist sie heute noch teils wenig verstanden, teils viel umstritten. *Herbert Spencer* findet, daß alles, was in der Gesellschaft ist, in den einzelnen Mitgliedern vorhanden sein muß, und sieht deshalb in der Gruppe nur die Summe oder die Integration der einzelnen Seelen. Demgegenüber betrachtet wiederum *Dürkheim* und seine Schule die Gesellschaft als etwas von den Individuen total Verschiedenes. Die „kollektiven Vorstellungen" unterliegen seiner Ansicht nach ganz anderen Gesetzen und können auf dem Wege der Individualpsychologie nicht verstanden werden. Alles Soziale ist nach *Dürkheim* dadurch charakterisiert, daß es dem Einzelnen gegenüber einen imperativischen Charakter an sich trägt, ihm als äußerer Zwang gegenübersteht. Er spricht deshalb von den sozialen Gebilden mit Vorliebe so, als ob sie eine Art äußerer „Dinge" *(choses)* wären, die dem Einzelnen ebenso als „Widerstände" gegeben sind, wie man dies oft von den Wahrnehmungen des Tastsinnes gesagt hat. Das wollen nun individualistisch orientierte Denker nicht nur nicht gelten lassen, sondern überhaupt gar nicht begreifen. *Dürkheims* Ausdrucksweise klingt in der Tat beim ersten Lesen seiner Schriften oft recht seltsam, und es ist deshalb nicht zu verwundern, daß viele seine Aufstellungen ablehnen. Sieht man aber etwas genauer zu, so findet man bald, daß seine Betrachtungsweise doch weit mehr geeignet ist, Klarheit in die soziologische Struktur der Gesellschaft zu bringen als die *Herbert Spencers* und der meisten anderen Soziologen. *Dürkheim* weiß sehr wohl, daß das kollektive Bewußtsein, dessen Wandlungen er an den objektiv gegebenen Erzeugnissen desselben, meist an religiösen Kulten und an Rechtsgebräuchen studiert, nichts Transzendentes ist und seine Wirklichkeit und Wirksamkeit nicht anderswo betätigen kann als in den Einzelseelen. Allein er versteht es vortrefflich, in

den Einzelseelen den sozialen Gehalt von dem persönlichen zu scheiden und zeigt uns namentlich in seinem Werk über die Teilung der Arbeit, wie das Gesamtbewußtsein in den primitiven Phasen der Entwicklung fast die ganze Seele des Einzelnen ausfüllte und wie erst allmählich die Einzelseelen ihre Sonderinhalte gewinnen.

Durch die fortwährende seelische Wechselwirkung, die sich zwischen den Mitgliedern der Gruppe abspielt, wird tatsächlich etwas Neues geschaffen, das der Einzelne aus sich selbst niemals hervorbringen könnte. So entsteht die Sprache, so bilden sich religiöse Glaubensvorstellungen und Kultgebräuche, so das Recht und die Sitte als Erzeugnisse des Gemeinschaftslebens aus. Diese werden zum Gemeinbesitz des Clans, des Stammes, der Dorfgemeinde, des Volkes. Von frühester Jugend an tritt dieses Gemeingut jedem Einzelnen als etwas Gegebenes, Dauerndes, Festes, zugleich aber auch als etwas Ehrfurcht Gebietendes und Zwingendes entgegen. Dieser geistige Gemeinbesitz der Gruppe, an dessen tatsächlichem Vorhandensein und an dessen bedeutungsvoller Wirksamkeit niemand zweifeln kann, der das Zusammenleben der Menschen denkend betrachtet, dieser Gemeinbesitz ist es, durch den die Gruppe mehr und etwas anderes ist als die Summe ihrer Mitglieder*). Sie bekommt eben durch dieses geistige Gemeingut eine Art selbständiger Existenz, ein eigenes Leben. *Dürkheim* sagt also ganz richtig in seiner Schrift: „Die Methode der Soziologie" (deutsche Ausgabe, S. 132): „Die Gesellschaft ist nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt eine spezifische Realität dar, die ihren eigenen Charakter hat. Allerdings kann eine soziale Erscheinung nicht entstehen, ohne daß ein Einzelbewußtsein vorhanden ist, doch ist diese notwendige Bedingung allein nicht ausreichend. Die einzelnen Seelen müssen noch verbunden, kombiniert und in einer bestimmten Art kombiniert sein; es ist diese Verbindungsart, aus der das soziale Leben folgt. Indem sie aneinandertreten, sich durchdringen und verschmelzen, bringen die individuellen Seelen ein neues, wenn man will, psychisches Wesen hervor, das eine psychische Individualität von einer neuen Art darstellt. Die Gruppe denkt, fühlt und handelt ganz anders, als es ihre Mitglieder, wären sie isoliert, tun würden. Wenn man also von den letzteren ausgeht, so wird man die Vorgänge in der Gruppe niemals verstehen." *Dürkheim* geht hier in der Trennung der Soziologie von der Psychologie entschieden zu weit. Es kommt ihm aber in diesem methodologischen Buche besonders darauf an, die Eigenart des Sozialen scharf hervorzuheben und zu zeigen, daß die Gruppe nicht als

*) Während des Druckes finde ich dieselbe Ansicht bei dem englischen Soziologen *William Mc Dougall* deutlich ausgesprochen. In seinem kürzlich erschienenen Werke „The Group Mind" (Cambridge 1921) heißt es S. 12 f.: „Nicht deshalb, weil die Geister (der Einzelnen) viel miteinander gemein haben, spreche ich von dem Gesamtgeist (collective mind), sondern weil die Gruppe als solche mehr ist als die Summe der Individuen, weil sie ihr eigenes Leben hat, das sich gemäß gewissen Gesetzen des Gruppenlebens entwickelt, welche nicht die Gesetze des individuellen Lebens sind, weil ihr eigenartiges Gruppenleben auf das Leben der Individuen einwirkt und dasselbe tiefgehend beeinflußt." (Die Übersetzung ist von mir.)

bloße Summe von Einzelnen betrachtet werden darf. *Dürkheim* weiß aber ganz genau, daß der geistige Gemeinbesitz der Gruppe, der eben ihre Eigenart und ihre Selbständigkeit ausmacht, mit überwältigender Kraft auf die einzelnen Seelen einwirkt, und zwar derart, daß in primitiven Phasen der Entwicklung das Denken und Fühlen der Gruppe die Seelen ihrer Mitglieder ganz ausfüllt. Daß aber dieser Gemeinbesitz nur in diesen Einzelseelen wirklich und wirksam ist, das würde *Dürkheim* ohne weiteres zugeben. Soziologisch wichtig ist aber vor allem die unzweifelhafte Realität und die bedeutungsvolle Wirksamkeit dieses Gemeinbesitzes, der das Leben der Individuen überdauert, eine starke Festigkeit zeigt und sich nur langsam und allmählich verändert. Wie dieses Gemeingut sich in den Seelen der Einzelnen reflektiert, das wird unsere zweite soziologische Grundeinsicht deutlich machen.

2. Alle sozialen Gebilde, das heißt alle Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens, haben eine eigenartige Doppelfunktion. Sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns.

Auf diese merkwürdige Eigenschaft aller sozialen Dinge haben zuerst zwei französische Soziologen aus der Schule *Dürkheims* hingewiesen. *H. Hubert* und *M. Mauss* sagen in ihrer gemeinsamen Arbeit über das Opfer: „Dieser Charakter der intimen Durchdringung und Trennung, der Immanenz und der Transzendenz ist im höchsten Grade bezeichnend für die sozialen Dinge. Sie sind, je nach dem Standpunkt, auf den man sich stellt, zugleich innerhalb und außerhalb des Individuums.“ *) Diesen von den Verfassern nur als flüchtige Bemerkung hingeworfenen Gedanken habe ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“ zu einer soziologischen Grundformel ausgestaltet, die sich für das Verständnis der sozialen Struktur von Staat, Nation und Menschheit überaus fruchtbar erwiesen hat. Am deutlichsten läßt sich jedoch diese Doppelfunktion an einem sozialen Gebilde veranschaulichen, das jeder kennt, jeder täglich als soziales Werkzeug gebraucht und an dessen sozialer Provenienz niemand zu zweifeln vermag. Ein solches Gebilde ist die Sprache.

Daß die Sprache nur als Produkt des Gemeinschaftslebens entstehen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Sie ist ein durchaus soziales Gebilde, und zwar als ein Erzeugnis der seelischen Wechselwirkung in ihrem Wesen durchaus geistiger Natur. Werden doch die physiologisch erzeugten und sinnlich wahrnehmbaren Laute erst dadurch zur Sprache, daß sie, wie *Aristoteles* sagt, σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, das heißt zu Zeichen psychischer Vorgänge gemacht werden. Jeder Einzelne wächst nun in die fertige

*) „Le caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois, selon le point de vue auquel on se place dans et hors l'individu.“ *Hubert et Mauss.* „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“. Zuerst erschienen in „L'année sociologique“, II, dann wieder abgedruckt in „Mélanges d'histoire des religions“, 1909, p. 128.

Sprache seines Volkes hinein. Er muß sich selbstverständlich nach ihrem Lautbestand und nach ihren Gesetzen richten. Die Sprache steht ihm somit als etwas Objektives, nicht von ihm Geschaffenes gegenüber. Sie ist also über ihm und außer ihm. Zugleich aber bildet sie einen integrierenden Bestandteil seines psychischen Inventars. Sie steht ihm zur Verfügung, wenn er ausdrücken will, was er denkt, was er fühlt und was er von seinem Nebenmenschen erreichen will. Sie ist also nicht nur außer und über ihm, sondern auch in ihm und diese Doppelfunktion gehört zu ihrem Wesen. Hat man sich das einmal klargemacht, so erkennt man dieselbe Doppelnatur leicht auch an anderen sozialen Gebilden. Man findet sie in der Religion, im Recht, in den sittlichen Normen, aber auch in der Mode und in der öffentlichen Meinung wieder. Ja, es zeigt sich bei etwas genauerer Untersuchung, daß eine soziale Institution erst dann zu ihrer vollen soziologischen Auswirkung gelangt, wenn die beiden Momente ihrer Doppelfunktion gleich stark entwickelt sind, daß sie dagegen an bindender und zusammenhaltender Kraft verliert, wenn nur die eine Seite ihres Wesens deutlich hervortritt, die andere aber noch nicht zur vollen Entfaltung gelangt ist. Wir wollen dies an einigen soziologisch besonders bedeutsamen Gebilden zu veranschaulichen suchen und wählen dazu den Staat, die Nation und die Idee der ganzen Menschheit.

Der Staat ist in normalen Friedenszeiten in weit höherem Grade über mir und außer mir als in mir. Er tritt mir als Polizeigewalt, als Steuerbehörde, als lästiger Regulator gegenüber und er stellt sich da meistens als eine Macht dar, die hemmend und störend in meine Aktionssphäre eingreift. Ich füge mich seinen Geboten, allein er erscheint mir als etwas Fremdes, ja mitunter sogar als etwas Feindliches, gegen das ich mich zur Wehr setzen möchte. Trotzdem fühle ich mich als einen Teil dieses Ganzen, und es bedarf nur der geeigneten Gelegenheit, um dieses Gefühl in mir lebendig zu machen. Am Anfange des Weltkrieges, im August 1914, konnte man es in Deutschland und Deutschösterreich geradezu anschaulich beobachten, wie das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Staate sich tief in jede Einzelseele hineinsenkte. In den großen Volksheeren stand der Staat für jeden greifbar und verkörpert da. Die Macht und die Autorität des Staates wurden dabei immer größer. Der Staat war gewiß nicht weniger außer uns und über uns als im Frieden, allein er wuchs jetzt immer stärker in uns hinein. Jeder fühlte sich als einen Teil dieses Ganzen, von dessen Existenz auch sein eigenes Wohl und Wehe abhing. Auch in England, wo das Freiheitsgefühl der Persönlichkeit so stark ausgebildet ist, daß jede unbefugte Einmischung des Staates in die Rechtssphäre des Individuums immer mit der größten Energie bekämpft wurde, hat der Krieg das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Staate zweifellos in hohem Grade gestärkt. Sonst wäre die dem englischen Nationalcharakter so wenig zusagende allgemeine Wehrpflicht nicht so rasch und nicht so wirksam durchzuführen gewesen. Die soziologische Wirksamkeit des Staates ist also dadurch erhöht worden, daß er seinen Bürgern nicht bloß als Macht und Autorität

gegenüberstand, also nicht bloß außer und über ihnen stand, sondern auch einen integrierenden Bestandteil jeder Einzelseele bildete und so zugleich in ihnen wirksam wurde.

Es wird deshalb — das kann man aus unserer soziologischen Grundformel des „in mir" und „über mir" lernen — nach dem Kriege die Aufgabe aller Staatenlenker sein, nicht nur die Macht und die Autorität des Staates zu wahren, sondern vor allem darauf bedacht zu sein, das Gefühl der Zugehörigkeit jedes Einzelnen zum Staat besonders bei der heranwachsenden Jugend zu pflegen, weil der Staat seine bindende und zusammenhaltende Kraft nur dann zur vollen Entfaltung bringen kann, wenn er nicht nur als Macht und Autorität über dem Einzelnen steht, sondern auch im Bewußtsein eines jeden tief verankert ist.

Die Nation, der ich angehöre, ist wiederum, solange sie sich noch nicht zu einem selbständigen Staat ausgestaltet hat, mehr in mir als über mir. Sie erzeugt in mir ein lebendiges Zugehörigkeitsgefühl, eine liebevolle Begeisterung für die heimatliche Sprache und Literatur, ein starkes Interesse für die Geschichte meines Volkes, ein mächtiges Streben, an der Weiterentwicklung desselben mitzuarbeiten, vielleicht auch eine Abneigung, ja mitunter sogar einen Haß gegen andere Nationen, besonders gegen solche, die die Entfaltung meiner nationalen Eigenart hindern und hemmen. Wenn nun verschiedene Nationen in einem gemeinsamen Staatswesen zusammenleben, so kann man die Verschiedenheit der beiden Zugehörigkeitsverhältnisse deutlich beobachten. Es kann geschehen, daß der Staatsverband stärker bindet als die Nationalität. Dafür bietet die Schweizer Eidgenossenschaft ein besonders lehrreiches Beispiel. Auf der Balkanhalbinsel hingegen und auch im alten Österreich haben einzelne Nationen die Zugehörigkeit zu einem anderen Staate drückend empfunden und mit allen Kräften nach staatlicher Selbständigkeit gestrebt. Schon dieses Streben zeigt uns, daß die nationale Einheit als etwas noch nicht Vollendetes betrachtet und gefühlt wird. Sie bedarf der Vollendung durch die staatliche Gemeinschaft, weil dadurch erst zu dem „in mir" das „über mir" hinzutritt. Mit der Ausgestaltung zum Staate bekommt die Nation erst Macht und Autorität und jetzt erst kann die vollendete Organisation ihre ganze soziologische Wirksamkeit entfalten.

Wenden wir nun unsere Grundformel auf die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit an, so sehen wir auch hier vieles klarer und deutlicher. Wir werden weiter unten zu zeigen haben, wie diese Idee entstanden ist und mit welchen Entwicklungstendenzen sie zusammenhängt. Hier aber sei nur darauf hingewiesen, daß diese Idee von unseren großen Dichtern und Denkern, von *Schiller* und *Goethe*, von *Herder*, *Kant* und *Wilhelm v. Humboldt*, liebevoll gehegt, kraftvoll verteidigt und dadurch tief in unsere Seelen hineingepflanzt wurde. Sie ist aber bloß in uns und noch nicht über uns. Die ganze Menschheit ist noch lange nicht zur organisierten Einheit zusammengeschlossen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß der Nationalismus des neunzehnten Jahrhunderts die Idee der ganzen Mensch-

heit eine Zeitlang stark zurückgedrängt hat. Weltbürgertum galt vielen und gilt vielleicht heute noch nicht wenigen als utopische Schwärmerei, als kraftlose, ja sogar als vaterlandlose Gesinnung. Der gewaltige Weltkrieg, der nicht bloß durch den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf der Staaten, sondern gewiß zum Teil auch durch den nationalen Chauvinismus entfesselt wurde, ließ anfangs die Idee der ganzen Menschheit und die von dieser Idee getragene weltbürgerliche Gesinnung noch mehr zurücktreten. Jetzt aber bekommt die alte Idee wieder neue Kraft. Wenn der Völkerbund einmal so ausgestaltet sein wird, daß der größte Teil der Menschheit sich darin auf dem Boden des Rechtes zur organisierten Einheit zusammenschließt, dann wird die Verheißung der Propheten Israels, dann werden die Pläne der Weltverbrüderung, wie sie einem *Dante*, einem *St. Pierre*, einem *Bentham* und einem *Kant* vorschwebten, nicht mehr bloße Ideen, nicht mehr bloß in uns sein. Die Menschheit wird uns als organisierte Macht und Ehrfurcht gebietende Autorität gegenübertreten und so wird sich zu dem „in uns" das machtgebietende „über uns" gesellen. Erst dann aber wird das soziale Gebilde der ganzen Menschheit seine volle soziologische Wirksamkeit entfalten können und die kommenden Geschlechter vor der Wiederkehr einer solchen Weltkatastrophe, wie wir sie erleben mußten, zu bewahren imstande sein.

Wir sehen also, daß die Einsicht in die eigenartige Doppelfunktion der sozialen Gebilde sehr viel zum Verständnis der soziologischen Bedeutung der verschiedenen Verbände beizutragen vermag. Es wird eine dankbare Aufgabe für künftige Soziologen bilden, diese Grundformel auch auf kleinere Verbände, die sich innerhalb der großen politischen Organisationen bilden, anzuwenden und ihre aufklärende Kraft dadurch immer wieder aufs neue zu erproben.

Die unter 1 und 2 formulierten soziologischen Grundeinsichten liefern uns den Standpunkt, von dem aus alle sozialen Dinge betrachtet werden müssen. Sie sind sozusagen eine Art soziologischer Brille, die geeignet macht, in allen diesen Fragen schärfer zu sehen. Die nun folgenden Grundeinsichten sind nicht mehr bloß formaler und heuristischer Natur. Sie vermitteln uns vielmehr das Verständnis für den geschichtlichen Verlauf der sozialen Entwicklung und sollen uns lehren, die Gegenwart und die Zukunft aus der Vergangenheit zu verstehen.

3. Der Mensch hat als sozial gebundenes Herdentier begonnen und sich erst langsam und allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt.

Diese Grundeinsicht verdanken wir vor allem der modernen Völkerkunde. Wissenschaftlich gebildete Forschungsreisende haben uns in den letzten Jahrzehnten mit den primitiven Völkerstämmen Amerikas, Afrikas und besonders Australiens und seiner Inselwelt bekannt gemacht. Sie haben die soziale Struktur dieser Menschengruppen erforscht, und es ist ihnen zugleich möglich geworden, tiefe Einblicke in das Seelenleben dieser auf einer primitiven Stufe der Kultur zurückgebliebenen Völker zu gewinnen. Trotz aller Ver-

schiedenheiten, die sich da vorfinden, ergibt sich aus den Berichten in einem Punkte völlige Übereinstimmung. Der primitive Mensch ist in seinem Denken oder genauer gesprochen in seiner Deutung der Sinneswahrnehmungen, in seinem Fühlen und Wollen ganz und gar an die Tradition seines Stammes gebunden. *Levy-Brühl* hat uns in seinen beiden Werken über die Geistesart der Primitiven eine überaus dankenswerte, zusammenfassende Darstellung des Denkens und Fühlens der Naturvölker gegeben*). Es ist für diese Stufe der sozialen Gebundenheit besonders charakteristisch, daß es hier ein rein theoretisches Denken, ein objektives Beobachten von Tatsachen noch gar nicht gibt. Der Intellekt dieser Gruppen wird nur durch Eindrücke in Bewegung gesetzt, die für die Erhaltung des Lebens bedeutsam sind, also durch Erscheinungen, die Hoffnung oder Furcht erwecken und dadurch zu biologisch wichtigen Maßnahmen Anlaß geben. Dabei ist ferner der Glaube an unsichtbare Geister und Dämonen, die in das Leben eingreifen, so allgemein und so intensiv, daß die ganze Denk- und Lebensweise der Primitiven durch diese Vorstellungen beeinflußt und reguliert wird. Durch die bei allen Naturvölkern üblichen Einweihungszeremonien, denen sich die jungen Leute bei ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft des Stammes zu unterziehen haben, wird diese seelische Struktur mit ihren festgelegten Inhalten von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und wurde von den modernen Reisenden so vorgefunden, wie sie vor vielen Jahrtausenden sich ausgebildet und die ganze Zeit hindurch erhalten hatte. Man sieht deutlich, daß mit der sozialen Gebundenheit die Vorherrschaft des Affektiven und Emotionalen über den noch wenig entwickelten Intellekt Hand in Hand geht. Der so allgemein verbreitete, so unerschütterlich feste, durch keinerlei konkrete Demonstration ins Wanken zu bringende Glaube an Geister, an Dämonen und an die Kraft der Zauberei ist als ein Produkt der emotionalen Phantasie entstanden und durch soziale Verdichtung verfestigt worden. Man lese z. B. die zahlreichen Belege dafür, daß Krankheit und Tod bei den Primitiven überall auf die Einwirkung von Geistern und Dämonen zurückgeführt werden und daß zugleich der Glaube allgemein verbreitet ist, die Krankheit könne nur durch zauberische Einwirkung auf den Dämon geheilt werden (*Levy-Brühl*, „Das Denken der Naturvölker", S. 232 ff.) und man wird sich ein Bild von dem sozial gebundenen Denken dieser Menschengruppen machen können. Man wird es dann auch begreifen, daß der Einzelne auf dieser Entwicklungsstufe durchaus nicht die Fähigkeit besitzt, sich über das Niveau seiner Stammesgenossen zu erheben und daß seine Seele gleichsam ganz ausgefüllt ist von den Anschauungen, Gefühlen und Willensdispositionen der Gruppe. *Dürkheim* hat in seinem Buche „La division du travail social" sehr richtig darauf hingewiesen, daß auch das Hervortreten einzelner Häuptlinge im Kriege noch keine Individuali-

*) Das erste dieser beiden Bücher heißt: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (1910) und ist unter dem Titel: „Das Denken der Naturvölker" von mir in deutscher Übersetzung herausgegeben und durch ein längeres Vorwort eingeleitet worden (Wien 1921). Das zweite, erst kürzlich erschienene führt den Titel: „La mentalité primitive" (Paris 1922).

sierung bedeutet. Der Häuptling ist hier nichts anderes als der Träger des Gesamtwillens, und weil ihn die Gruppe als solchen betrachtet, hat er unbeschränkte Gewalt und unbedingte Autorität. So zeigt es sich also, daß die beiden grundlegenden Sätze des *Aristoteles,* der Mensch sei von Natur aus ein soziales Wesen, und der Staat sei früher als das Individuum, im Lichte der modernen Völkerkunde eine ganz neue Bedeutung gewinnen und einen viel tieferen Einblick in das Wesentliche der menschlichen Geistesentwicklung tun lassen, als ihr Urheber ahnen konnte. Der Mensch hat wirklich als gebundenes Herdentier begonnen und seine Seele war von einem kollektiven, durch das Gemeinschaftsleben erzeugten Inhalte ganz erfüllt, bevor sie sich zu einer selbständigen, eigenartigen und eigenkräftigen Einzelseele hinaufentwickeln konnte. Es handelt sich nun darum, den Weg zu finden, den der Mensch gehen mußte, um aus einem sozial gebundenen Herdentier sich zu einer freien, selbständigen Persönlichkeit auszugestalten.

Diesen Weg hat uns die Entwicklungslehre gezeigt. Wir haben aus ihr das allgemeine Gesetz des Geschehens kennen gelernt, daß sich im ganzen Universum fortwährend eine Verwandlung des Gleichartigen in ein Ungleichartiges vollzieht. *Herbert Spencer,* der Philosoph des Evolutionismus, hat diese zuerst von *Ernst v. Baer* bemerkte Regelmäßigkeit am klarsten dargestellt und zugleich am umfassendsten verwertet. In den sechzehn kurzen Leitsätzen, in denen *Spencer* in der Vorrede zu dem von *Collins* hergestellten Auszuge aus seinem System die Quintessenz seiner Lehre zusammenfaßt, findet sich in den Sätzen 3—6 die kürzeste und beste Formulierung dieses im ganzen Universum sich vollziehenden Prozesses*). Die Sätze lauten:

„3. Die Entwicklung ist einfach, wenn der Prozeß der Integration oder die Bildung eines zusammenhängenden Aggregats vor sich geht, ohne durch andere Prozesse kompliziert zu sein.

4. Die Entwicklung ist zusammengesetzt, wenn dieser primäre Übergang von einem unzusammenhängenden in einen zusammenhängenden Zustand von sekundären Veränderungen begleitet wird.

5. Diese sekundären Veränderungen stellen sich dar als die Umwandlungen eines Gleichartigen in ein Ungleichartiges. Diese Umwandlung vollzieht sich im Universum selbst ebenso wie in allen (oder beinahe in allen) seinen Bestandteilen. Man findet sie im Aggregat der Sterne und der Sternennebel, im Planetensystem, in der Erde als einer unorganischen Masse, in jedem Organismus, mag er nun Tier oder Pflanze sein, im Aggregat der Organismen durch die ganze geologische Zeit, im Menschengeist, in der Gesellschaft, in allen Erzeugnissen der sozialen Tätigkeit.

*) Epitome of the synthetic philosophy of *Herbert Spencer* by *F. Howard Collins* with a preface of *Herbert Spencer,* fifth edition, 1901, p. IX. Eine deutsche Übersetzung der sechzehn Leitsätze, die ich hier teilweise benütze, bei *Otto Gaupp* „Herbert Spencer" (*Fromanns* Klassiker der Philosophie, V), 2. Aufl., 1900, S. 43 f.

6. Der Prozeß der Integration kombiniert sich mit dem Prozeß der Differenzierung und bewirkt dadurch nicht mehr bloß eine Umwandlung von Gleichartigkeit in Ungleichartigkeit, sondern auch eine Umwandlung von unbestimmter Gleichartigkeit zu bestimmter Ungleichartigkeit. Diese zunehmende Bestimmtheit, die mit der zunehmenden Ungleichartigkeit parallel geht, läßt sich sowohl im Universum als auch in seinen einzelnen Teilen und Unterabteilungen bis herab zu den kleinsten überall beobachten."

Herbert Spencer legt infolge seines vorwiegend systematischen Interesses — Philosophie ist ja für ihn „vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis" — das Hauptgewicht auf die Allgemeinheit des Differenzierungsprozesses und treibt deshalb die Analogie zwischen der Entstehung des Planetensystems aus gleichartigen glühenden Gasnebeln mit der Bildung eines organisierten Staatswesens aus einer undifferenzierten Menschenherde entschieden zu weit. Für uns kommt es hier ausschließlich darauf an, daß der Prozeß der Differenzierung im menschlichen Bewußtsein und in der menschlichen Gesellschaft eine ganz unbezweifelbare Tatsache ist, die sowohl für die Psychologie als auch für die Soziologie die allergrößte Bedeutung besitzt.

Auf dem Gebiete der Psychologie können wir es geradezu mit Händen greifen, wie die einzelnen Funktionen sich aus dem undifferenzierten Zustand eines ganz unbestimmten allgemeinen Lebensgefühls allmählich aussondern und wie sie durch fortgesetzte Differenzierung immer reicher und mannigfaltiger werden. In einer künftigen Entwicklungspsychologie, die ich seit fast dreißig Jahren fordere und die kürzlich *Felix Krueger* inauguriert hat*), wird dieser von den Psychologen bisher vernachlässigte Prozeß zweifellos eine große Rolle spielen und uns viele neue Aufschlüsse bringen.

Noch viel deutlicher aber als in der Seele des Einzelmenschen können wir den Differenzierungsprozeß in der menschlichen Gesellschaft beobachten, weil dieser sich auch heute noch vor unseren Augen vollzieht. Hier manifestiert sich dieser Vorgang in der objektiv gegebenen Tatsache der fortschreitenden Arbeitsteilung und der damit verbundenen Berufsbildung. Dieser von den Nationalökonomen längst in seiner vollen Bedeutung erkannte Prozeß ist es nun vornehmlich, der den Menschen aus seiner sozialen Gebundenheit herausgeführt und zu einer selbständigen, eigenberechtigten Persönlichkeit gemacht hat.

Die Arbeitsteilung beginnt schon sehr frühe, indem bereits in der primitiven Familie die Beschäftigung des Mannes eine ganz andere ist als die der Frau. Von soziologischer Bedeutung wird jedoch der Prozeß erst dann, wenn sich größere Gruppen bilden, die aus heterogenen Elementen bestehen. Das geschieht, wenn einzelne Stämme seßhaft werden und vom Nomadenleben zum Ackerbau übergehen. Wird dann dadurch, daß ein kräftiger Jäger- oder Hirtenstamm eine

*) *Felix Krueger*, „Über Entwicklungspsychologie", 1915.

Ackerbau treibende Gruppe bezwingt und die Bauern für sich arbeiten läßt, eine Art primitiven Staates gebildet, so sind hier durch die Schichtung der Gesellschaft in Herrschende und Beherrschte schon sehr wichtige Bedingungen für eine weitgehende Teilung der Arbeit gegeben. Die Beherrschten müssen intensiver arbeiten, weil sie nicht nur für ihre eigenen Bedürfnisse, sondern auch für die der herrschenden Klasse aufzukommen haben. Da scheidet sich in den landwirtschaftlichen Arbeiten zunächst die Verfertigung von Werkzeugen von der unmittelbaren Bebauung des Bodens ab und bald auch die Verarbeitung der Bodenprodukte von ihrer Gewinnung. Wenn sich dann zum Schutze gegen kriegerische Nachbarstämme Städte von größerem Umfange bilden, so entstehen wieder zahlreiche neue Bedürfnisse und damit neue Berufe. Neben den Handwerken, die sich immer mehr spezialisieren, bildet sich infolge des Austausches von Gütern innerhalb des Gemeinwesens und mit auswärtigen Völkern ein eigener Stand von Krämern und Kaufleuten aus. Dadurch aber entstehen wieder neue, und zwar recht komplizierte Verkehrsaufgaben und Rechtsverhältnisse. Die herrschende Klasse sieht sich genötigt, festzustellen, was das Gemeinwesen von jedem seiner Teilnehmer verlangt und was jedem gewährleistet werden muß. Daraus entwickeln sich Rechtsordnungen, die anfangs auf Gewohnheit beruhen und sich durch Tradition fortpflanzen. Bald aber entsteht infolge der immer größeren Kompliziertheit des sozialen Lebens die Notwendigkeit, die Rechtsordnung schriftlich zu fixieren und so entstehen die ersten Gesetzbücher. Die Auslegung und Handhabung der Gesetze wird bald so schwierig, daß sich wieder neue Berufe bilden, die sich ausschließlich mit diesem Studium beschäftigen. So entsteht der Beruf des Richters und des Anwaltes. Die Staatsverwaltung, die immer mehr und immer weitere Gebiete umfaßt, zeitigt das Bedürfnis nach besonderen Aufsichtsorganen und so bildet sich der Beamtenstand aus. Gesundheit, Erziehung und Unterricht verlangen methodische Pflege und so entstehen die Berufe des Arztes und des Lehrers. Dazu kommen dann noch durch die Entwicklung des Handels und der Industrie sehr zahlreiche neue technische und kommerzielle Berufe, die sich immer weiter spezialisieren.

Die ökonomische Bedeutung dieses Differenzierungsprozesses hat *Karl Bücher* in seinem Buche „Die Entstehung der Volkswirtschaft" eingehend geschildert und dabei vielfach auf die soziologischen und psychischen Wirkungen hingewiesen. Für uns kommt jedoch eine wesentlich andere Seite der Sache in Betracht.

Durch die Spezialisierung gelangen die Menschen von selbst dazu, ihre Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren. Dadurch erfahren sie viele ganz neue Dinge, von denen die „kollektiven Vorstellungen", das heißt die überlieferten Deutungsarten ihrer Sinneswahrnehmung nichts enthielten. So lernt z. B. der Schmied immer neue Eigenschaften der Metalle, der Weber neue Eigentümlichkeiten der Wollfäden kennen. Jetzt werden sie eigentlich erst fähig, die einzelnen Tatsachen rein objektiv zu beobachten und für ihren Spezialberuf zu verwerten. Dadurch aber erfährt der Intellekt

eine wesentliche Stärkung gegenüber den im Zustande der sozialen Gebundenheit vorherrschenden affektiven und emotionalen Funktionen und so vollzieht sich zugleich mit der durch die Arbeitsteilung eingeleiteten Verselbständigung des Einzelmenschen und mit seiner immer größeren Unabhängigkeit von der Überlieferung auch eine Intellektualisierung der Seele. Dieser bisher nicht bemerkte Zusammenhang zwischen der sozialen Differenzierung und der damit Hand in Hand gehenden Erstarkung des Intellekts wird erst in einer künftigen soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft, an der der Verfasser dieses Buches seit mehreren Jahren arbeitet, in seiner vollen Bedeutung erkannt werden.

Eine weitere Folge der Arbeitsteilung und der damit verbundenen Berufsbildung ist eine starke Differenzierung der Interessen und als deren naturgemäßes Ergebnis eine Differenzierung der Charaktere. Dem Bauer nützt eine andere Gestaltung des Staates mehr als dem Gewerbetreibenden. Für den Kaufmann und Seefahrer, für den Krieger und für den Rechtskundigen sind wiederum andere Einrichtungen die günstigsten. Durch das Zusammenwirken dieser beiden Folgen der Differenzierung und Spezialisierung wird zunächst das seelische Inventar der Menschheit in geradezu unübersehbarer Weise bereichert. Geistige Kräfte, die bisher nicht vorhanden waren oder nicht zur Entfaltung gelangen konnten, werden neu geschaffen oder geweckt. Die Einzelseelen, die früher ganz von den „kollektiven Vorstellungen" ausgefüllt waren, bekommen jetzt ihre neuen, eigenartigen Inhalte und entwickeln ein ungleich reicheres und mannigfaltigeres Leben. Wir dürfen also sagen, daß die Bildung selbständiger Individualitäten eines der wertvollsten Produkte der sozialen Entwicklung ist.

Es entstehen ferner aus diesem Individualisierungsprozeß viele neue Gesichtswinkel, unter denen jetzt die Überlieferung betrachtet wird. Sie erscheint nicht mehr allen in der gleichen unveränderlichen Gestalt und vermag deshalb ihre starke bindende Kraft nicht mehr ganz zu behaupten. Im Gegenteil. Je stärker sich die Eigenart der Einzelnen entfaltet, desto energischer suchen sie sich von der Überlieferung frei zu machen. Die starken Naturen entfalten immer mehr ihre eigene Vernunft, ihr eigenes Gewissen, ihr eigenes Wollen und kämpfen für die Berechtigung ihrer Eigenart gegen die überlieferten Glaubenssätze, Sitten und Rechtsordnungen.

Es ist heute noch nicht möglich, diesen Prozeß von seinem Beginn an in seinem ganzen Verlauf zu schildern, weil das Tatsachenmaterial in dieser Richtung noch nicht genügend durchforscht ist. Sicher aber ist es, daß wir da, wo das Licht der Geschichte zu dämmern beginnt, im alten Ägypten, in Babylonien, in Persien, in Indien und im homerischen Griechenland bereits eine weit fortgeschrittene Arbeitsteilung vorfinden. Wir sehen auch, wie dort überall kräftige Einzelpersönlichkeiten auftreten, die an der Überlieferung Kritik üben. Vom fünften vorchristlichen Jahrhundert angefangen können wir durch die ganze Weltgeschichte hindurch einen großartigen Befreiungskampf beobachten, in welchem der einzelne Mensch um Anerkennung seiner Eigen-

berechtigung ringt. Ich habe anderswo*) diesen Befreiungskampf als die individualistische Entwicklungstendenz bezeichnet und darauf hingewiesen, wie wertvolle Errungenschaften unserer Kultur aus diesem Befreiungskampfe erwachsen sind. Wir kommen auf diese Wirkungen noch einmal zurück. Hier aber handelt es sich darum, das Vorhandensein und die Wirksamkeit dieser individualistischen Entwicklungstendenz als überaus wichtige soziologische Grundeinsicht festzustellen.

Es ist also nicht so, wie die Anhänger der Vertragstheorie oder die Naturrechtslehrer glaubten und wie es viele noch heute nicht anders begreifen zu können meinen, daß der Mensch als isoliertes Einzelwesen begonnen habe und sich aus Not mit seinen Genossen vereinigte, um leben zu können. Die Sache verhält sich vielmehr gerade umgekehrt. Die primitive Gruppe steht am Anfang und erst aus ihr ging in langsamem und allmählichem Entwicklungsprozeß der selbständige Einzelmensch hervor. „Das Gemeinschaftsleben", sagt *Dürkheim* (La division du travail social, p. 264), „ist nicht aus dem individuellen Leben entstanden, sondern umgekehrt, das letztere hat sich aus diesem entwickelt." Dadurch, daß heterogene Stämme sich zu einem größeren Gemeinwesen zusammenschlossen, ist die Teilung der Arbeit in ausgedehntem Maße nötig geworden und diese hat, wie wir gezeigt haben, infolge der damit verbundenen Differenzierung der Fähigkeiten, der Interessen und der Charaktere zur Entwicklung selbständiger Einzelpersönlichkeiten geführt, die sich als eigenberechtigt fühlen und durch dieses immer stärker werdende Gefühl die Fähigkeit erlangen, die suggestive Kraft der Tradition zu überwinden, an den überlieferten Glaubensvorstellungen, Sitten und Rechtsordnungen Kritik zu üben und dadurch ein kräftiges Ferment werden, das zur Höherentwicklung der Gesellschaft beiträgt.

Aus dem Kampfe der selbständig gewordenen Persönlichkeit gegen den sozialen Zwang ist der Gedanke der religiösen, der sittlichen und der politischen Freiheit hervorgegangen, ein Gedanke, der so oft und in so hohem Grade hervorragende Einzelmenschen und auch ganze Völker begeisterte und zu großen Taten gespornt hat. Man hat dieses Streben nach Freiheit vielfach als eine Wesenseigenschaft des Menschengeistes bezeichnet und auf Grund dieser Überzeugung dem Reiche der Natur ein Reich der Freiheit gegenübergestellt. Tatsächlich ist aber der Freiheitsbegriff keineswegs etwas Ursprüngliches, a priori Gegebenes. Er ist vielmehr ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz und kann nur innerhalb der Gemeinschaft zu fruchtbarer Entfaltung gelangen. Faßt man aber den Freiheitsbegriff als etwas Absolutes auf und entwickelt man daraus dialektisch seine äußersten Konsequenzen, so muß eine solche Theorie zum doktrinären Anarchismus und zum antisozialen Egoismus führen. Diese Denkrichtungen müßten aber konsequent zu Ende gedacht, die Vernichtung der Gemeinschaft und damit schließlich auch die der Individuen zur

*) Vgl. *Jerusalem*, „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre", 1915, S. 42 ff.

Folge haben. Die Entwicklung der Gesellschaft sorgt aber dafür, daß die individualistischen Bäume nicht in den Himmel wachsen. Der individualistischen Entwicklungstendenz, die das Freiheitsstreben zeitigt, wirkt nämlich immer und überall die in jedem größeren sozialen Gebilde vorhandene Kraft der Selbsterhaltung des Ganzen entgegen. Man könnte dieses Streben, das in letzter Linie wieder nur eine Existenzbedingung der Individuen darstellt, vielleicht am passendsten die autoritativ-soziale Entwicklungstendenz nennen. Das tatsächliche und das notwendige Zusammenwirken dieser beiden antagonistischen Kräfte wird durch folgende Erklärungen klar werden:

Die individualistische Entwicklungstendenz ist aus der durch die Arbeitsteilung bedingten sozialen Differenzierung hervorgegangen. Nun macht ja, wie wir gesehen haben, die Arbeitsteilung die Menschen einseitiger und eigenartiger. Sie bringt sie dazu, der Überlieferung gegenüber sich kritisch zu verhalten und erhöht so die Eigenkraft des Denkens bei jedem Einzelnen. Zugleich aber hat die Arbeitsteilung auch eine ganz andere Wirkung. Sie macht den Einzelnen nicht bloß einseitiger und eigenartiger, sie macht ihn eben dadurch auch viel abhängiger von seinen Nebenmenschen und von dem sozialen Ganzen, dem er angehört. Wer z. B. als Schuhmacher tätig ist und seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Leders und auf die Erzeugung von Schuhen verwendet, dem bleibt keine Zeit, auch die anderen Lebenserfordernisse selbst herzustellen. Die muß er im Tauschwege von anderen erhalten und ist eben dadurch auf die anderen angewiesen. Bald stellt sich infolge des komplizierter werdenden Tauschverkehres die Herstellung eines allgemeinen Tauschmittels als notwendig heraus und dieses bildet wieder ein Bindemittel der Gesellschaft. *Aristoteles* hat in der nikomachischen Ethik (5, 8) die ursprüngliche Funktion des Geldes sehr verständig erörtert, und indem er das Wort νόμισμα (Münze) von νόμος (Gesetz) ableitet, schon damals erkannt, daß das durch soziale Differenzierung entstandene Bedürfnis nach einem allgemeinen Tauschmittel zugleich eine starke bindende Kraft besitzt und einer staatlichen Regelung unterworfen werden muß. Die soziale Differenzierung bedeutet also keineswegs bloß Trennung, sondern zugleich Vereinigung und Organisation. „Sie läßt die Tätigkeiten, die sie differenziert, miteinander zusammenwirken, sie nähert einander diejenigen, die sie trennt" (*Dürkheim*, a. a. O. S. 259). So trägt also die fortschreitende Teilung der Arbeit nicht bloß dazu bei, selbständige Persönlichkeiten zu entwickeln, sondern bringt es auch mit sich, daß das Gefüge der Gesellschaft immer komplizierter und immer fester wird. Je weiter die Interessen und die Forderungen der Einzelnen auseinander gehen, desto nötiger wird das stramme Zusammenhalten des Ganzen, desto größer und schwieriger aber auch die sich immer erweiternden Aufgaben des Staates.

Zu dieser Erweiterung der staatlichen Aufgaben hat nun allerdings die individualistische Entwicklungstendenz, gleichsam in ihrem eigensten Wirkungskreise, sehr viel beigetragen. In einem mehrtausend-

jährigen Befreiungskampfe hat sich der selbständig gewordene Mensch gegen die zu starke Bevormundung durch den Staat aufgelehnt und immer weiteren Spielraum für die freie Entfaltung der Persönlichkeit gefordert. Der Staat wurde dadurch gezwungen, den gesteigerten Anforderungen des Individuums in immer weiterem Maße Rechnung zu tragen. Das beweist die Gesetzgebung aller zivilisierten Länder. Die Behandlung des zahlungsunfähigen Schuldners, den der Gläubiger bei den Griechen und Römern als Sklaven verkaufen durfte, ist im Laufe der Jahrhunderte immer milder geworden. Die Folter wurde abgeschafft, die Sklaverei für widerrechtlich erklärt, weil beides dem gesteigerten Selbstgefühl des Menschen nicht mehr entsprach. Der Staat ist heute in allen zivilisierten Ländern nicht mehr bloß verpflichtet, das Leben, die Freiheit und das Eigentum jedes Bürgers zu schützen, er muß auch seinen mächtigen Arm leihen, um die verletzte Ehre des Einzelnen wiederherzustellen. Erinnern wir uns ferner daran, daß die Staaten sich überall genötigt sehen, für den Unterricht der Jugend Vorsorge zu treffen und auch den weitergehenden Kulturbedürfnissen Rechnung zu tragen, indem sie die Pflege der Wissenschaft und der Kunst entweder selbst in die Hand zu nehmen oder doch kräftig zu fördern sich für verpflichtet halten, so ist auch dies als Wirkung der individualistischen Entwicklungstendenz anzusehen. Die Ansprüche des seelisch und geistig reicher und reifer gewordenen Menschen machen sich eben infolge seines energischen Strebens nach möglichst voller Entfaltung seiner Fähigkeiten auch in bezug auf Kunst und Wissenschaft geltend und müssen vom Staate immer mehr berücksichtigt werden.

So segensreich nun auch die individualistische Entwicklungstendenz auf das geistige Leben der Gesellschaft und auf die Erweiterung der Aufgaben des Staates zu wirken vermag und so sehr sie tatsächlich auch in diesem Sinne gewirkt hat, zeitigt sie aber anderseits Erscheinungen, die den Bestand der Gesellschaft und des Staates direkt gefährden. Auf dem Gebiete des politischen, besonders aber des wirtschaftlichen Lebens hat diese Tendenz vielfach zur Ausbildung eines antisozialen Egoismus geführt. Der schrankenlose Eigennutz, der im Erwerbsleben meist als selbstverständliche Maxime angesehen wird, ist nach der Meinung vieler sogar der beste Regulator für die Erzeugung und den Verbrauch der Güter. In ihrem unbändigen Freiheitsdrange gehen manche Theoretiker so weit, zu behaupten, daß der Staat als solcher eine durchaus schädliche Einrichtung sei, die immer nur störend eingreife. Nur aus der ganz ungehemmten, vollkommen freien Entfaltung der menschlichen Anlagen könne die wirklich vollkommene Gesellschaftsordnung hervorgehen. Diese unter dem Namen des Anarchismus bekannte Theorie hat namhafte Vertreter gefunden und wird z. B. von *Anton Menger* in seiner „Neuen Staatslehre" als etwas durchaus ernst zu Nehmendes gründlich erörtert (S. 7—19).

Der soziologisch geschulte Beobachter sieht nun leicht, daß eine derartige Überspannung des individualistischen Prinzips mit der auf das Gemeinschaftsleben angelegten Natur des Menschen in Wider-

spruch geraten muß. Er findet es deshalb begreiflich, daß die dem Staate von allem Anfang an immanente Tendenz, die den Bestand und den Zusammenhalt der Gesellschaft als die wichtigste Lebensbedingung betrachtet, durch solche Bestrebungen eine wesentliche Verstärkung erfährt. Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns übrigens, daß auch für den Einzelnen selbst erst das geordnete Gemeinschaftsleben im Staate die Möglichkeiten schafft, seine Eigenart voll zu entfalten. Deshalb sieht sich die Gesellschaft immer wieder genötigt, das innerlich reich und reif gewordene Individuum für die gemeinsamen Aufgaben in Anspruch zu nehmen und die Notwendigkeit der Einordnung und der Unterordnung als unerläßliche Bedingung der Existenz und der Weiterentwicklung hinzustellen. Wir sehen, wie diese autoritativ-soziale Entwicklungstendenz im Laufe der Geschichte immer wieder ihre Kraft entfaltet und der anarchischen Zersplitterung entgegenwirkt. Die katholische Kirche im Mittelalter und die absolutistischen Staaten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sind weithin sichtbare und kraftvolle Produkte der autoritativ-sozialen Entwicklungstendenz, von der übrigens auch der preußische Beamten- und Militärstaat durchaus erfüllt war. Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts beginnt nun diese Tendenz die Form des Sozialismus anzunehmen und strebt darnach, eine Synthese dieser beiden miteinander im Kampfe liegenden geschichtlichen Kräfte, der individualistischen und der autoritativ-sozialen Entwicklungstendenz, herbeizuführen. Die großen Massen der Industriearbeiter schließen sich, von schöpferischen Geistern geführt, zur großen sozialdemokratischen Parteiorganisation zusammen, die eine neue Gesellschaftsordnung heraufzuführen sich vorgesetzt hat. Es soll darin jedem Einzelnen die Existenz und die Befriedigung der wichtigsten Lebensbedürfnisse unbedingt gewährleistet werden. Dafür wird aber auch seine Arbeit für das Gemeinwesen gebieterisch in Anspruch genommen. Die ganz ungeahnte kolossale Entwicklung der Weltwirtschaft in den letzten hundert Jahren hat nun so überaus komplizierte ökonomische Zusammenhänge geschaffen, daß so gewaltige Umwälzungen, wie sie der Sozialismus plant, sich nicht so rasch vollziehen können. Das neunzehnte Jahrhundert hat uns aber zugleich einen gewaltigen Aufschwung des nationalen Gedankens gebracht und dadurch ein Zeitalter des Imperialismus und des Militarismus erstehen lassen, das nicht auf friedliche Entwicklung, sondern auf gegenseitiges Wettrüsten und ständige Kriegsbereitschaft gerichtet war. Aus dem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf der Staaten und aus dem nationalen Chauvinismus ist dann die Katastrophe des Weltkrieges hervorgegangen, an dessen traurigen Folgen die Menschheit noch viele Jahrzehnte zu tragen haben wird. Um so dringender wird das Bedürfnis, die Synthese der beiden Entwicklungstendenzen zu finden und auf Grund derselben den Wiederaufbau der zerstörten Kultur in Angriff zu nehmen. Vielleicht finden wir die Richtung, in der sich diese Synthese zu bewegen haben wird, wenn wir darauf hinweisen, daß sich aus dem Kampfe zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Freiheit und Autorität schon vor mehr als zweitausend Jahren ein neuer Gedanke, eine neue Idee, ein neues soziales Gebilde

zu entwickeln begonnen hat, das geeignet erscheint, der sozialen Entwicklung ihr Ziel zu zeigen.

Dieses Neue ist die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und die damit eng verbundene Forderung der allgemeinen Menschlichkeit. Den Ursprung und die Entwicklung dieses neuen Gebildes vermag nur die soziologische Betrachtungsweise zur Klarheit zu bringen. Das führt uns zur vierten und letzten unserer soziologischen Grundeinsichten.

4. Die individualistische Entwicklungstendenz führt zum Universalismus und Kosmopolitismus.

Die individualistische Entwicklungstendenz zeigt sich am deutlichsten dort, wo eigenkräftig gewordene und sich als eigenberechtigt fühlende Persönlichkeiten an der bestehenden Gesellschaftsordnung Kritik üben. Diese Kritik tritt uns nun in zweifacher Gestalt entgegen. Der Einzelne wird durch immer weiter fortschreitende Differenzierung immer selbständiger in seinem Denken und immer zielbewußter in seinem Wollen. Die intellektuelle Selbständigkeit führt zur Kritik der überlieferten Glaubenssätze und will auf Grund der eigenen Beobachtung und gestützt auf die eigene Vernunft die übersinnlichen Urheber des Naturgeschehens, an welche die Überlieferung glaubt, durch natürliche Ursachen ersetzen. Das zielbewußte Wollen richtet wiederum seine Kritik gegen überkommene Rechtssatzungen, gegen unberechtigt erscheinende Privilegien und Vorrechte. Die Grundlage dieser Kritik bildet aber das immer stärker werdende Vertrauen in die eigene Vernunft und die immer fester werdende Überzeugung von der souveränen Berechtigung des eigenen Gewissens. Nun liegt es im Wesen der Selbstbeobachtung, im Wesen jedes In-sich-selbst-Hineinschauens, daß den darauf gegründeten Urteilen eine innere Evidenz und eine vollkommene Unanfechtbarkeit zugeschrieben wird. Ich kann nun nicht glauben, daß das, was mir meine Vernunft oder mein Gewissen mit so lebendiger Klarheit, mit so unwiderleglicher Gewißheit in die Seele legt, daß diese Gedanken, an deren Wahrheit ich nicht zu zweifeln vermag, nur für mich allein gelten sollten. Ganz von selbst betrachte ich meine neu entdeckte eigene Vernunft, mein eigenes Gewissen als Kräfte, die jedem Menschen von der Natur oder von der Gottheit verliehen wurden, und bin überzeugt, daß die von mir so deutlich erlebten Wahrheiten für alle Menschen maßgebend sein müssen.

Der selbständig gewordene, seiner Vernunft und seinem Gewissen vertrauende Denker wird sich infolge seiner Kritik des Bestehenden gewiß oft vereinsamt fühlen, weil er sich zu den Mitgliedern seines engeren Verbandes in Gegensatz gebracht hat. Allein gerade diese Loslösung aus der engeren Gemeinschaft bestärkt den einsamen Denker in seinem Vertrauen auf die Stimme der Vernunft, die er mit so überzeugender Deutlichkeit in seinem Innern vernimmt. Er findet übrigens bald im eigenen Gemeinwesen oder in anderen Städten Gesinnungsgenossen, die gleich ihm an den überkommenen Glaubenssätzen und Rechtsforderungen Kritik üben. Jetzt weiß er es ganz sicher, daß die

Vernunft, deren Stimme er in seinem Innern vernahm, nicht ihm allein gehöre, sondern allen Menschen verliehen sei. Indem er sich also über seine in den Überlieferungen befangenen Landsleute erhaben dünkt, fühlt er sich zugleich einem größeren Verbande zugehörig und schafft so, ohne sich dessen noch deutlich bewußt zu werden, an der Idee der ganzen Menschheit.

Der Übergang vom Individualismus zum Universalismus, die Herausbildung der Menschheitsidee aus der individualistischen Entwicklungstendenz, der enge Zusammenhang zwischen dem Weltbürgertum und dem lebendigen Gefühl der eigenen Persönlichkeit, das alles ist ein überaus wichtiges soziologisches Entwicklungsgesetz, das bisher noch wenig beachtet wurde. Wir haben soeben die psychologische Grundlage für diesen Übergang aufgezeigt. Daß sich derselbe aber auch tatsächlich in der Geschichte der Menschheit vollzogen hat, und daß der individualistische Ursprung auch heute noch für die Idee des Weltbürgertums charakteristisch ist, das wollen wir jetzt an einigen Beispielen darlegen.

Heraklit von Ephesus ist ein hervorragender Typus des einsamen und originellen Denkers. Mit seinen Landsleuten ist er sehr unzufrieden und macht ihnen heftige Vorwürfe, weil sie den *Hermodoros,* ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben (Fragm. 121 *Diels*). Er bezeugt uns ausdrücklich, daß er sich selbst gesucht habe (101), und man sieht es auch an anderen Aussprüchen, wie tief er in sein Inneres hineingeblickt hat. Stammt doch von ihm das tiefsinnige Wort, daß in der Seele ein Denken wohnt, das sich selbst vermehrt (105). Dieser in sich selbst versenkte, mit seiner Vaterstadt zerfallene Denker versichert uns nun an einer anderen Stelle, daß die Vernunft etwas Gemeinsames ist und daß man diesem Gemeinsamen folgen müsse (2, 114). Der vereinsamte Denker also, der mit seiner Vaterstadt zerfallen ist und sich selbst sucht, findet in seiner eigenen Seele die allgemeine Vernunft.

In der Zeit der griechischen Aufklärung (5. und 4. vorchristliches Jahrhundert) wurde an den überlieferten religiösen und sittlichen Anschauungen eindringende Kritik geübt. Eine ganze Reihe von kraftvollen, eigenartigen Persönlichkeiten tritt uns in den Trägern dieser geistigen Bewegung entgegen. Als eine Folgeerscheinung dieses geistigen Kampfes dürfen wir auch die Idee des Weltbürgertums ansehen.

Cicero berichtet, daß schon *Sokrates* sich einen Weltbürger genannt habe, und auch die späten Stoiker (besonders *Epiktet*) erwähnen das gelegentlich. Das steht nun allerdings mit dem, was wir sonst von *Sokrates* wissen, nicht im Einklang und deshalb wird die Nachricht mit Recht bezweifelt. Sicher bezeugt ist aber, daß *Diogenes* von Sinope, der bekannte Vertreter der kynischen Schule, den Namen und den Begriff des Weltbürgers geprägt hat, *Diogenes* wird uns als radikaler Individualist geschildert, der alle gesellschaftlichen Bindungen mit vollem Bewußtsein und sogar mit einer gewissen Ostentation verachtete und von sich wies. Aber gerade diese entschiedene Loslösung von allem Konventionellen, die energische Hin-

wendung zur Unabhängigkeit, zur Freiheit oder, wie *Diogenes* selbst sagte, zur Natur, zeitigte in ihm diesen universalistischen Gedanken. Auf die Frage, was er für ein Landsmann sei, antwortete *Diogenes:* „Ein Bürger der Welt" (κόσμου πολίτης*). In demselben Sinne erklärte er auch, der einzig richtige Staat sei der Weltstaat. So hat also der ausgesprochenste Individualist, ein Verächter der Überlieferung und energischer Bekämpfer aller gesellschaftlichen Konvention den Namen und den Begriff des Weltbürgers, des Kosmopoliten geschaffen.

Das philosophische Erbe der Kyniker übernahm die Schule der Stoiker, deren Stifter *Zeno* ein Schüler des Kynikers *Krates* war. Bei den Stoikern finden wir die Verbindung zwischen Individualismus und Kosmopolitismus besonders deutlich ausgeprägt. Das Ideal des Weisen, das in dem System der Stoiker eine so große Rolle spielt, ist durchaus individualistisch. Der Weise ist frei von Irrtum, unabhängig vom Schicksal, keiner Veränderung unterworfen, dem Übel nicht ausgesetzt. Er allein ist sich selbst genug, er ist der wahre Herrscher und König. Zugleich aber lebt er in der großen Gemeinschaft nicht nur aller Menschen, sondern auch der Götter, deren gemeinsames Vaterland eben die Welt ist. Die Stoiker betonen ihr Weltbürgertum wiederholt mit besonderem Nachdruck. So sagt z. B. der Kaiser *Mark Aurel,* der Stoiker auf dem Throne, einmal von sich: „Mein Staat und mein Vaterland ist, insofern ich *Antoninus* heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt" (V 1, 44). Auch bei *Epiktet* finden sich ähnliche Äußerungen. Daß aus dem Gedanken des Weltbürgertums und der darin liegenden Idee der ganzen Menschheit von den Stoikern auch die Pflicht der allgemeinen Menschlichkeit abgeleitet wurde und der Begriff der Humanität gebildet wurde, haben wir bereits oben dargelegt.

Für das Urchristentum ist die Verbindung von Individualismus und Weltbürgertum ebenfalls charakteristisch, was der feinsinnige und tiefblickende Kirchenhistoriker *Adolf v. Harnack* ausdrücklich hervorgehoben hat**). Als der Apostel *Paulus* sich vornahm, die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Erlöser nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden zu predigen, da war ihm jede einzelne Menschenseele, die er für das ewige Heil gewann, lieb und wert. Gerade dadurch, daß jeder glauben durfte und glauben sollte, Christus sei für ihn gestorben, kamen besonders die Armen, die Bedrückten und die Beladenen zum tröstlichen Bewußtsein ihres Eigenwertes. Indem aber alle, die an Christum glaubten, Kinder Gottes wurden, erweiterte sich dieses Einzelbewußtsein sofort in das beseligende Gefühl der innigen Zusammengehörigkeit und erzeugte so wieder bei jedem Einzelnen aus seinem Ich die Menschheit.

Sowie aber die Zahl der Bekenner immer mehr zunahm und die kleine Gemeinde im Laufe von wenigen Jahrhunderten zur großen Weltkirche geworden war, da stellte sich immer dringender die Not-

*) *Diogenes Laertius,* 6. 65.

**) *Harnack,* „Die Mission und Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten", 3. Aufl., I, 119.

wendigkeit heraus, den Lehrgehalt der neuen Religion dogmatisch festzulegen, stramme Disziplin einzuführen und eine feste Organisation zu schaffen. Daß dies der katholischen Kirche in bewunderungswürdiger Weise gelungen ist, haben wir schon wiederholt hervorgehoben. Damit war nun allerdings in der Christenwelt das autoritative Prinzip zur Herrschaft gelangt. Gegenüber dieser neuen Macht, die keinen Widerspruch duldete und keine Sondermeinung zuließ, machte sich nun wieder die individualistische Entwicklungstendenz geltend. Das Bedürfnis nach innerlicher, persönlicher Frömmigkeit kommt in der mittelalterlichen Mystik zum Ausdruck und aus dieser geht dann die große Reformation hervor, die entschieden als individualistische Bewegung anzusprechen ist. Zu gleicher Zeit aber brach sich in Italien unter besonders günstigen Umständen die Freude am Menschen Bahn und zeitigte, von der wiedererwachten Antike mächtig gefördert, die Periode der Wiedergeburt und des Humanismus. Hier sehen wir nun wieder, wie die Freude des Menschen an sich selbst und an den Schönheiten der Welt ihn dazu führt, die Bande der engeren Gemeinschaft zu sprengen und sich als Weltbürger zu fühlen. *Jakob Burckhardt,* gewiß einer der besten Kenner dieser Epoche, sagt in seinem grundlegenden Werke „Die Kultur der Renaissance in Italien" (I, 147 f.): „Der Kosmopolitismus, welcher sich in den geistvollen Verbannten entwickelt, ist eine höchste Stufe des Individualismus." *Dante* findet eine neue Heimat in der Sprache und Bildung Italiens, geht aber doch auch darüber hinaus mit den Worten: „Meine Heimat ist die ganze Welt." Übrigens ist der Kosmopolitismus ein Zeichen jeder Bildungsepoche, da man neue Welten entdeckt und sich in der alten nicht mehr heimisch fühlt.

Wir haben oben (S. 221 f.) darauf hingewiesen, daß sich mit der Verselbständigung des Einzelmenschen und mit seiner zunehmenden Unabhängigkeit von den „kollektiven Vorstellungen" zugleich eine Intellektualisierung der Seele vollzieht. Der eigenkräftig gewordene Mensch bekommt immer mehr Vertrauen zur Kraft seines Denkens. Die Vernunft gewinnt allmählich die Herrschaft über die Affekte und Triebe und lernt zugleich, dem Wollen immer weitere Ziele zu setzen. Je mehr aber das Denken erstarkt, desto fester ist der Einzelne davon überzeugt, daß er in den Operationen seines eigenen Verstandes den Gesetzen einer allgemeinen menschlichen Vernunft folgt. Nun hat aber, wie wir gesehen haben, der Mensch erst infolge seiner Individualisierung gelernt, die einzelnen Tatsachen rein objektiv zu beobachten und in ihrer individuellen Wirklichkeit zu erfassen. Aus dieser Verbindung des Wirklichkeitssinnes mit der Überzeugung von der Allgemeinheit der menschlichen Vernunft, also wieder aus dem Übergang vom Individualismus zum Universalismus, der mit der Intellektualisierung der Seele parallel geht, entwickelt sich nach und nach die exakte Wissenschaft, durch deren Fortschritte der Mensch sich immer mehr zum Herrn der Natur emporringt.

Dieser Prozeß, der schon sehr früh beginnt, läßt sich vom Beginn der Neuzeit an mit besonderer Deutlichkeit beobachten. *Dilthey* hat in einer Reihe von überaus lehrreichen und gehaltvollen Aufsätzen,

die jetzt im zweiten Bande seiner gesammelten Schriften vereinigt sind, den Nachweis erbracht, daß aus der humanistischen und aus der religiös-reformatorischen Bewegung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts sowohl die mathematische Naturwissenschaft als auch die rationalistische Philosophie mit ihrer Lehre von einer natürlichen Religion, vom Naturrecht und von einem allgemeinen Sittengesetz sich herausentwickelt haben. Wir finden in seinen Darlegungen überall unsere soziologische Grundeinsicht vom Übergang des Individualismus zum Universalismus bestätigt, und diese Bestätigung ist deshalb für uns sehr wichtig, weil *Dilthey* selbst diesen durch die soziologische Betrachtungsweise neu erschlossenen Zusammenhang noch gar nicht bemerkt hatte. Indem ich nachdrücklich auf die jetzt leicht zugänglichen Arbeiten *Diltheys* verweise, hebe ich mit dankbarer Benutzung des von ihm so reichlich herbeigeschafften Materials die Hauptpunkte kurz hervor.

Der lebensfrohe Individualismus der Renaissancezeit hatte zunächst zur Folge, daß man sich der irdischen Wirklichkeit mit erhöhtem Interesse zuwendete und es sich angelegen sein ließ, diese reale Welt in ihrer Tatsächlichkeit genauer zu erforschen. Man bekam wieder Vertrauen in die Kraft des eigenen Beobachtens und Denkens und wollte die überlieferten Lehren, besonders die des *Aristoteles*, der für das Mittelalter die unbestrittene Autorität in weltlichen Dingen gebildet hatte, nicht mehr ungeprüft gelten lassen. Man war überzeugt, daß dem Menschen ein „natürliches Licht" (lumen naturale) innewohne, das ihn befähigt, sich selbständig ein Urteil zu bilden. *Melanchthon*, der die Lehre vom natürlichen Licht zur Grundlage seiner Philosophie gemacht hat, spricht von dem Bewußtsein der Evidenz, welches alles richtige Rechnen und Schließen begleitet (*Dilthey* II, 178). Nun ist aber dieses Bewußtsein der Evidenz ein durchaus individuelles Erlebnis. Erst dadurch, daß dieses Erlebnis verallgemeinert wird, ergibt sich daraus die Lehre vom natürlichen Licht der Vernunft. Der Übergang vom Individualismus zum Universalismus tritt also auch in dieser für die Renaissancezeit charakteristischen Lehre deutlich zutage.

Zu der Freude am Beobachten der Natur gesellt sich also die mit dem Gefühl der Evidenz verbundene mathematische Bearbeitung. Aus der Kombination von Beobachtung, Experiment und Rechnung entsteht nun durch die Arbeiten von *Kopernikus, Galilei, Kepler, Huyghens* und *Newton* die mathematische Naturwissenschaft, welche die Bewegungsgesetze der leblosen Materie dauernd festgelegt und damit die Grundlage geschaffen hat für die Beherrschung der Natur durch die moderne Technik. So ist also aus dem Individualismus des Renaissancemenschen die universelle und allgemeingültige Wissenschaft hervorgegangen.

Wichtiger noch ist die Einsicht in den Übergang vom Individualismus zum Universalismus und zum Weltbürgertum für das Verständnis der Auffassungen von Staat und Gesellschaft, die sich in der Neuzeit herausbilden. *Dilthey* hat in seinen Aufsätzen über das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahr-

hundert (II, 90 ff.) und in anderen daranschließenden Arbeiten die geschichtliche Entwicklung des modernen Denkens über Religion, Recht, Sittlichkeit und Staat mit Heranziehung eines reichen und oft schwer zugänglichen Materials dargestellt. Man ersieht daraus, daß aus dem gesteigerten Selbstgefühl des Renaisancemenschen sich immer deutlicher und immer schärfer die Überzeugung herausentwickelt, daß es Ideen und Gefühle gibt, die allen Menschen gemeinsam sind und die geeignet erscheinen, ein einigendes Band zwischen den Völkern zu bilden.

So finden wir schon bei *Erasmus,* bei *Zwingli* und bei *Melanchthon* die Idee eines universalen Theismus, einer natürlichen Religion, die einerseits auf das natürliche Licht der Vernunft, anderseits auf die Übereinstimmung unter den Völkern sich gründet. Daraus entwickelt sich der Deismus des achtzehnten Jahrhunderts, das heißt die Forderung einer allgemeinen Vernunftreligion, die keines Dogmas und keiner Offenbarung bedarf. Dieser Gedanke einer Universalreligion ist nun letzten Endes aus dem im Protestantismus zutage tretenden Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit hervorgegangen.

In ähnlicher Weise erzeugt das gesteigerte Selbstgefühl des Einzelmenschen den Gedanken eines allgemeinen Rechtes, das von der Natur gegeben und von der Vernunft gefordert wird. Dieses Recht, das mit uns geboren ist, muß für alle Menschen immer und überall gelten. Viele Rechtslehrer des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sprechen klar und bestimmt die Überzeugung aus, daß das Naturrecht allgemeine und unbedingte Geltung habe, ja, sie sagen, daß Gott selbst nicht die Macht habe, die Bestimmungen des Naturrechtes zu ändern oder ungültig zu machen. Diesem individualistisch-universalistischen Rechtsgedanken stellt sich der absolutistische Staat entgegen, wie er sich in derselben Periode namentlich in Frankreich ausbildet. Hier ist der Staat selbst die Quelle des Rechtes (*Hobbes*) und der Wille des Herrschers das oberste Gesetz. Die Idee des Naturrechtes gewann jedoch die Oberhand über den Staatsabsolutismus. Die allgemeinen Menschenrechte wurden zuerst in die Verfassungen der amerikanischen Republiken aufgenommen, die sich von England losgelöst und die Föderation der „Vereinigten Staaten von Amerika“ gebildet hatten. So heißt es z. B. in der Verfassung des Staates Pennsylvania vom 28. März 1776 im Artikel I: „Alle Menschen sind in gleicher Weise frei und unabhängig geboren und haben bestimmte, natürliche, an sich geltende (inherent) und unabänderliche Rechte.“ Dazu gehört unter anderem das Recht, das Leben und die Freiheit zu genießen und zu verteidigen, Eigentum zu erwerben, zu besitzen und zu wahren, Glück und Sicherheit zu erstreben und zu behaupten. Artikel II: „Alle Menschen haben ein natürliches und unabänderliches Recht, den allmächtigen Gott nach den Forderungen ihres eigenen Wissens und Gewissens zu verehren.“ Es wird weiter bestimmt, daß niemand wegen seiner Konfession in seinen bürgerlichen Rechten beeinträchtigt werden darf, daß alle Macht beim Volke selbst ruht, daß keine stehenden Heere gehalten werden sollen, weil diese der Freiheit gefährlich sind, und daß die militärische

Macht der bürgerlichen untergeordnet sein müsse*). Ähnlich lauten die Verfassungen von Massachusetts, von Virginia und den anderen Staaten. In Frankreich wurden die Menschenrechte gleich im Anfang der Revolution schon am 4. August 1789 in der Nationalversammlung verkündet und dann in die Verfassungsurkunde vom 3. September 1791 aufgenommen. Die Urkunde beginnt mit einem Abschnitt, der die Überschrift trägt: Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Verkündung der Menschen- und Bürgerrechte). Die Bestimmungen sind denen der amerikanischen Verfassungen ähnlich. Art. 1 und 2 lauten: „Die Menschen werden frei geboren und bleiben frei und gleich in ihren Rechten. Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Wahrung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind: die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung" (*Altmann,* S. 55).

Wir haben die einzelnen Bestimmungen der amerikanischen und der französischen Verfassungsurkunden deshalb teilweise im Wortlaut mitgeteilt, weil sich oft gerade in der Textierung die Verbindung von Individualismus und Universalismus deutlich kundgibt. *Kant* und *Fichte,* die den Freiheitsgedanken der französischen Revolution mit solcher Begeisterung aufnahmen, sahen hauptsächlich das allgemein Menschliche darin und fanden sich in ihrer Auffassung, daß Freiheit das Wesentliche des Geistes sei, dadurch bestärkt. Der aus dem Freiheitsgedanken hervorgegangene politische und wirtschaftliche Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts hat wiederum das individualistische Moment, das in diesem Gedanken zur Geltung gelangte, in schroffer Einseitigkeit zum schrankenlosen Eigennutz und zum Anarchismus weiter entwickelt. Wir werden gleich sehen, welche Gegenströmung dadurch im neunzehnten Jahrhundert hervorgerufen wurde. Vorher aber müssen wir unsere soziologische Grundeinsicht vom innigen Zusammenhang zwischen der individualistischen Entwicklungstendenz und dem Weltbürgertum noch an einem anderen besonders lehrreichen Beispiel erläutern.

Der deutsche Neuhumanismus, der sich am Ende des achtzehnten und zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland ausgebildet hat, ist ein für die ganze Kulturentwicklung besonders bedeutsamer Beweis für die Richtigkeit und für die Tragweite dieser unserer soziologischen Grundeinsicht. In der Sturm- und Drangzeit unserer Literatur, aus der der Neuhumanismus hervorging, bildet sich ein eigenartiger Universalismus des Gefühles aus, in welchem unser soziologisches Grundgesetz wiederum in einer ganz neuen Weise zur Geltung kommt. Als Ausgangs- und zugleich als Mittelpunkt der ganzen Bewegung dürfen wir die Persönlichkeit *Johann Gottfried Herders* ansehen. *Herder* hat durch seine „Fragmente" und durch die „kritischen Wälder" den Sturm und Drang inauguriert. Seine Geschichtsphilosophie mit dem Zentralbegriff der „Humanität" darf als die philosophische und als die pädagogische

*) Vgl. *Altmann,* „Ausgewählte Urkunden zur außerdeutschen Verfassungsgeschichte", 2. Aufl., 1913, S. 4 ff.

Grundlegung des Neuhumanismus angesehen werden. *Herder* ist als tiefgründiger Psychologe davon überzeugt, daß die Eigenart des Menschen sich am deutlichsten und tiefsten in seinem F ü h l e n offenbare. „Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfinden, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwerchfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopfe suchen. Der Gedanke kann daher nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Orte war. Wiefern wir an dem, was uns umgibt, teilnehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruß und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen, das stimmt das Saitenspiel unserer Gedanken, das macht uns zu denen Menschen, die wir sind*)." Das Gefühl ist für *Herder* auch die Grundquelle aller Poesie. Er findet sie in ihrer ursprünglichsten und reinsten Form bei *Homer,* in der Bibel und im Volkslied. Die „Muttersprache des Menschengeschlechtes" ist zugleich der reinste Ausdruck des echt menschlichen Gefühles, der innigen und lebendigen Teilnahme für die Natur außer uns und für die Natur in uns. Die Keime dazu sind in jedem Menschenherzen zu finden und müssen nur durch geeignete Erziehung und Bildung von innen heraus zur Entfaltung gebracht werden. Die ganze Weltgeschichte ist als eine solche Erziehung im großen anzusehen, als eine Erziehung zum Gefühl für das echt Menschliche im Menschen, als eine Erziehung zur Humanität. Mit diesen Gedanken wirkt *Herder* auf die jungen „Originalgenies" und besonders mächtig auf den jungen *Goethe* in Straßburg. Die Freude an jedem kräftig erlebten Gefühl führt zunächst zur Verachtung jeder bloß konventionellen Form in der Kunst, zeitigt aber zugleich die Überzeugung von der tiefen Berechtigung jeder natürlichen Regung im Menschen und trägt besonders dazu bei, daß man die eigenen Gefühle liebevoll betrachtet, sich darin gefällt und sich daran sonnt. Eine unendliche Bereicherung des Innenlebens ist die Folge und diese kommt in den Jugendwerken *Goethes* und *Schillers* so wie der anderen Stürmer und Dränger zu kraftvollem Ausdruck. Das ist es, was *Schiller* meint, wenn er im Eingang seines Gedichtes „Die Künstler" sagt, der Mensch sei „reich durch Schätze, die lange Zeit sein Busen ihm verschwieg". Wie im fünfzehnten und im sechzehnten Jahrhundert wirkt auch jetzt die Antike kräftig mit. Sie beschleunigt den durch die allgemeine Geistesentwicklung in Deutschland eingeleiteten seelischen Prozeß und gibt ihm zugleich die Richtung auf das Ideal-Menschliche. Waren es in der Renaissance *Cicero* und *Seneca,* die den Gedanken eines universalen Theismus formen halfen, so sind es jetzt *Homer, Sophokles* und *Plato,* die das überströmende Gefühl läutern und die Freude am rein Menschlichen zu einem dauernden Gedanken befestigen. So entstand der N e u h u m a n i s m u s, der das Bildungs- und Erziehungswesen Deutschlands so lange und so tief durchdrungen und gestaltet hat. Er bildet die letzte und größte Verbindung von Individualismus und Uni-

*) *Herder,* „Vom Erkennen und Empfinden", Sämtliche Werke 1852 (Cotta), Bd. 31, S. 16. Vgl. dazu auch *Jerusalem,* „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen", Wien 1912, S. 45 ff.

versalismus, die uns die Geschichte bisher gebracht hat. Aus dem lebendigsten Gefühl der eigenen Persönlichkeit, die *Goethe* als das höchste Glück der Erdenkinder bezeichnet, entspringt hier die tiefe Überzeugung von einer allen Menschen in gleicher Weise verliehenen Vernunft und von einem in allen Menschen wohnenden Menschlichkeitsgefühl, das immer reiner und reicher auszugestalten als die hohe Aufgabe der edelsten Geister erkannt wird. *Schiller* spricht von dem „weltbürgerlichen Band", das jetzt „alle denkenden Köpfe verknüpft", *Kant* entwirft in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" das Ideal einer „weltbürgerlichen Verfassung" und *Goethe* bemüht sich eifrig, eine „Weltliteratur" hervorzurufen, in der vor allem das allgemein Menschliche als das allen Nationen Gemeinsame zur Darstellung gelangen soll. Der prägnanteste Typus dieser Verbindung von Weltbürgertum und Persönlichkeitskultur ist vielleicht *Wilhelm v. Humboldt,* der aus dem Staatsdienste scheidet, weil er nur sich selbst ausbilden will, und der eben in sich selbst das allgemein Menschliche findet, das er, wie *Spranger* gezeigt hat, an der Hand der Griechen zu einer Philosophie der Humanität auszugestalten unternimmt.

Das neunzehnte Jahrhundert hat den Aufschwung des Nationalismus gebracht und infolgedessen das Humanitätsideal unserer Klassiker eine Zeitlang zurücktreten lassen. Für Deutschland hat *Friedrich Meinecke* in seinem Werke „Weltbürgertum und Nationalstaat" den Übergang vom Kosmopolitismus zum nationalen Gedanken eingehend und lichtvoll dargestellt. Der Nationalismus hat sich jedoch über ganz Europa verbreitet und die politische Geschichte der letzten hundert Jahre mächtig beeinflußt. Deutschland und Italien haben sich nach einer jahrhundertelangen Zersplitterung zu großen Nationalstaaten zusammengeschlossen. Viele andere größere und kleinere Nationen haben ihre staatliche Selbständigkeit angestrebt und zum Teil auch erreicht. Der Kosmopolitismus und der Humanitätsgedanke wurden vielfach als ideale Schwärmerei, als wirklichkeitsfremde Utopie, ja mitunter sogar als vaterlandslose Gesinnung bezeichnet. Die Nation und der Staat forderten das reif und reich gewordene Individuum für sich zurück und verlangten, daß jeder seine Kräfte ausschließlich in den Dienst seines eigenen Vaterlandes stelle.

Der Nationalismus hat sich aber nicht nur auf dem politischen Gebiete geltend gemacht, sondern hat auch auf das wirtschaftliche Leben übergegriffen. Die von *Adam Smith* begründete Nationalökonomie war individualistisch und kosmopolitisch zugleich. Sie ruhte auf der Überzeugung, daß der uneingeschränkte Wettbewerb innerhalb des Staates und der Freihandel im internationalen Verkehr die besten Bedingungen für den Volkswohlstand bilden. Nun war aber die zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts sich erst entwickelnde Industrie Deutschlands, die in der Friedenszeit nach 1815 einen kräftigen Aufschwung nahm, durch die viel ältere und leistungsfähigere englische Manufaktur in ihrer Existenz bedroht. Nachdem durch den preußisch-deutschen Zollverein (1834) der Binnenverkehr zur Zufriedenheit geregelt war, da wurde das Bedürfnis eines Schutzes gegen ausländische Konkurrenz immer stärker. Im Jahre 1841 trat nun

Friedrich List in seinem Werke „Das nationale System der politischen Ökonomie" für energischen Schutzzoll ein und von dieser Zeit an durchdringt der Nationalismus immer mehr auch das wirtschaftliche Leben*). Die großen Nationalstaaten stehen untereinander immer mehr in einem scharfen politischen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampf. Nach dem deutsch-französischen Kriege von 1870/71 entwickelt sich die deutsche Industrie und der deutsche Handel in einem so großen Maßstabe und mit solcher Schnelligkeit, daß England hier einen sehr gefährlichen Rivalen erkennt. Zu dem nationalen Gegensatz, in dem sich Deutschland sowohl in bezug auf Frankreich als auch gegenüber dem slawischen Osten befand, kam jetzt noch die wirtschaftliche Gegnerschaft Englands dazu. Die Folge war eine gewaltige Machtpolitik, die überall einsetzte. Aus dem dadurch veranlaßten ungeheuren Wettrüsten ist dann der Weltkrieg hervorgegangen. Der Nationalismus, der in sich die Expansionstendenz enthält, treibt eben immer und überall zum extremsten staatlichen Egoismus, und solange diese Tendenz herrscht, werden solche Katastrophen von Zeit zu Zeit immer wiederkehren.

Inzwischen aber waren im wirtschaftlichen Leben durch die Entwicklung der Großbetriebe neue Wandlungen eingetreten. Die Proletarier aller Länder hatten sich gegen den ausbeuterischen Kapitalismus zur großen internationalen Sozialdemokratie vereinigt, deren Streben darauf gerichtet war und noch ist, die Produktionsmittel in den Besitz des Staates überzuführen und dadurch die Ausbeutung der Arbeiter durch die Unternehmer unmöglich zu machen. Der Sozialismus strebt als letztes Ziel eine Synthese der beiden großen Entwicklungstendenzen an. Jeder Staatsbürger hat in gewissem Sinne das Recht auf Existenz und es soll ihm die Befriedigung der wichtigsten Lebensbedürfnisse durch die Staatsverfassung gewährleistet werden. Zugleich ist aber jeder Einzelne verpflichtet, für die Gesamtheit nach Maßgabe seiner Kräfte und Fähigkeiten zu arbeiten und muß sich dem Ganzen einordnen und unterordnen.

Das individualistische Moment in diesen Bestrebungen bringt nun wieder den alten Menschheitsgedanken und das Humanitätsideal zu Ehren. Dieses Ideal kann jedoch nicht mehr durch ein „weltbürgerliches Band" verwirklicht werden, das die denkenden Geister verknüpft. Die Verbindung muß vielmehr zwischen den Staaten und Völkern hergestellt werden. So gestaltet sich der Kosmopolitismus infolge der nationalen und wirtschaftlichen Entwicklung jetzt aus zur Forderung des Internationalismus, zu dem vor dem Kriege bereits wichtige Ansätze vorhanden waren. Es sei nur auf den Weltpostverein, auf die vielen internationalen wissenschaftlichen Vereinigungen und auf das Haager Schiedsgericht hingewiesen.

Nun hat der Weltkrieg zweifellos zur Stärkung des nationalen Gedankens beigetragen. Eine Anzahl neuer Nationalstaaten ist aus ihm hervorgegangen, die vom Streben nach Erweiterung ihrer Macht

*) *Gide* und *Rist*, „Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen", in deutscher Übersetzung herausgegeben von *Franz Oppenheimer*, 1913, S. 297 ff.

erfüllt sind. Um so dringender erscheint deshalb die Forderung nach einer alle Völker und Staaten umfassenden Organisation, welche die Wiederkehr einer so furchtbaren Weltkatastrophe unmöglich machen müßte.

Wie sich diese Dinge in der Zukunft gestalten werden, vermag natürlich niemand vorauszusagen. Unsere soziologischen Grundeinsichten haben uns aber dennoch die Richtungen und die Tendenzen kennen gelehrt, die für die bisherige Entwicklung maßgebend waren. Wir gewinnen dadurch ein tieferes und besseres Verständnis für eine Reihe von Zusammenhängen, und es wird nunmehr die Aufgabe der Soziologie sein, diese Grundeinsichten auf die Erforschung der verschiedenen Gebiete des menschlichen Zusammenwirkens anzuwenden.

Wir wollen nun auf Grund der gewonnenen Einblicke zwei wichtige Gebiete der menschlichen Geistesentwicklung, und zwar zuerst die Erkenntnislehre und dann die Sittenlehre, vom soziologischen Gesichtspunkt aus betrachten, und hoffen dabei zeigen zu können, daß unsere neuen Einsichten und unsere neue Methode sich fruchtbar erweisen wird. Wir lösen damit zugleich die beiden Versprechen ein, die wir oben (S. 100 und 217) gegeben haben.

§ 49. Soziologische Erkenntnislehre.

Das Erkenntnisproblem ist bisher von zwei verschiedenen Standpunkten aus in Angriff genommen worden. Man hat zunächst die Geltung unserer Erkenntnisse zu rechtfertigen und ihre Grenzen zu bestimmen versucht. Diese Aufgabe stellt sich die Erkenntniskritik. Die transzendentale Analyse *Kants* hat bekanntlich die beiden Formen des kritischen Idealismus hervorgebracht, die wir oben als Phänomenalismus und als Apriorismus bezeichnet haben. Den Phänomenalismus fanden wir damit widerlegt, daß er, zu Ende gedacht, zum Solipsismus führt (§§ 19 und 20). Der Apriorismus enthält, wie wir gezeigt haben, eine latente, uneingestandene Metaphysik. Zwingt man diese ans Tageslicht, dann verliert der Apriorismus ganz und gar seinen kritischen Charakter, wird zu Behauptungen gedrängt, die über jede mögliche Erfahrung hinausgehen, und verfällt wieder in den alten, spekulativen Dogmatismus zurück, von dem uns *Kant* für immer befreien wollte. Diese Denkrichtung führt aber auch aus ganz anderen Gründen zu sehr bedenklichen Konsequenzen. Indem sich die aprioristische Erkenntnistheorie ganz ausdrücklich auf die Untersuchung der Geltung unserer Erkenntnisse beschränkt und die Frage nach ihrem Ursprung und nach ihrer Entwicklung schroff ablehnt, verdeckt sie die allerwichtigsten Probleme und versperrt sich geradezu den Weg zur Aufklärung des wahren Wesens und Werdens menschlicher Erkenntnis. Die Erkenntniskritik hat also zu keiner befriedigenden Lösung geführt. Wir versuchten es dann, mit Hilfe der genetischen und der biologischen Betrachtungsweise das menschliche Erkennen als eine Funktion des menschlichen Lebens in seiner Grundform zu erfassen und seine Weiterentwicklung zu untersuchen. Wir glaubten,

diese Grundform in der fundamentalen Apperzeption zu finden, vermöge deren wir jeden wahrgenommenen Vorgang der Umgebung nach Analogie unserer eigenen Willensimpulse als Kraftäußerung eines Kraftzentrums auffassen und ihn so gleichsam aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen. Der wahrgenommene Vorgang wird durch diesen Prozeß gleichzeitig gegliedert und objektiviert. Im einfachen Urteilssatz erfährt die fundamentale Apperzeption ihre klare Ausprägung. Das Subjekt ist das Kraftzentrum, das Prädikat die Kraftäußerung. Wir konnten nun zeigen, wie aus dieser Grundform die verschiedenen Arten der Begriffe hervorgehen, mittels deren wir die Erfahrung immer ökonomischer ordnen. Auch die wichtigsten der von *Kant* aufgestellten Stammbegriffe oder Kategorien vermochten wir auf empirischem Wege in ihrer Entstehung und Entwicklung zu verfolgen (§ 29).

Die Ergebnisse dieser evolutionistischen und psychologischen Bearbeitung des Erkenntnisprozesses behalten nun, meiner Überzeugung nach, ihren dauernden Wert, bedürfen jedoch einer wichtigen Ergänzung. Es gibt nämlich eine Frage, die bisher weder der Aprioriismus noch der Evolutionismus auch nur aufgeworfen haben. Beide Methoden setzen nämlich als etwas ganz Selbstverständliches voraus, daß der Mensch von Natur aus und somit von allem Anfang die Fähigkeit besitzt, rein theoretisch zu denken. Daß diese Voraussetzung nachweislich falsch ist, das habe ich schon in meinem im Jahre 1905 erschienenen Buch „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (S. 143 ff.) klar und deutlich ausgesprochen. Zu dieser Überzeugung war ich damals hauptsächlich durch die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses gelangt, stützte mich aber auch auf *Münsterbergs* an *Fichte* orientierte geistvolle Theorie von der ursprünglich nur „Stellung nehmenden" Funktion des Bewußtseins. Den wahren und tiefen Sinn der ganzen Fragestellung habe ich erst durch die soziologische Betrachtungsweise verstehen gelernt. Diese läßt uns nämlich nicht bloß das Problem mit viel größerer Deutlichkeit sehen, sondern gibt uns auch die Mittel zur klaren und einwandfreien Lösung an die Hand. Die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten sollen uns den Weg zeigen. Sie dürften sich als geeignet erweisen, die menschliche Erkenntnisentwicklung von einer neuen Seite her zu beleuchten. Wir müssen zu diesem Zweck allerdings manches bereits Gesagte kurz wiederholen.

Aus der modernen Völkerkunde wissen wir, daß der primitive Mensch uns überall auf der Erde als ein sozial gebundenes Herdentier entgegentritt. Die Seele des Einzelnen ist ganz ausgefüllt von dem, was die französischen Soziologen aus der Schule *Dürkheims* „Kollektivvorstellungen" nennen. Das sind seelische Gebilde, in denen die emotionellen und die motorischen Elemente, das heißt die subjektiven Gefühle und Triebe, die durch die Wahrnehmung der Vorgänge ausgelöst werden, fast allein dominieren, während das, was wir heute als die objektiven Bestandteile der Wahrnehmungen betrachten, fast ganz bedeutungslos bleibt. Charakteristisch für diese

sozial gebundene Geistesart der Primitiven ist ferner der unerschütterliche Glaube an die Allgegenwart von Geistern und Dämonen, die überall im Spiele sind, wo sich in der Natur oder im Menschenleben irgend etwas ereignet, das vom ganz Alltäglichen abweicht. Beispiele dafür sind oben angeführt worden. Der Einzelne fühlt sich nur als ein Teil, als ein Glied seines Stammes und hält an der überkommenen Art, die Sinneswahrnehmungen zu deuten, mit einer geradezu unglaublichen Zähigkeit fest. Für das, was wir in unserem heutigen Sinne des Wortes „Erfahrung" nennen, ist der Primitive nach den übereinstimmenden Berichten der Forschungsreisenden und der gut beobachtenden Missionäre ganz unzugänglich. Auf dieser Entwicklungsstufe ist der Mensch noch ganz unfähig, rein theoretisch zu denken und vermag noch keineswegs gegebene Tatsachen rein objektiv zu konstatieren.

Diese Fähigkeit erlangt der Mensch nur langsam und allmählich, und zwar in dem Maße, als er sich selbst aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit herausarbeitet und sich zu einer selbständigen, eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. Wir haben gesehen, daß zu dieser Befreiung die soziale Differenzierung hinführt, die zum großen Teil eine Wirkung der früh einsetzenden und dann immer weiter fortschreitenden Arbeitsteilung ist. Der Übergang vom Nomadenleben zum Ackerbau und zur Seßhaftigkeit, sowie die damit verbundene Bildung größerer Gemeinwesen ist für diesen Differenzierungsprozeß und dessen Einwirkungen auf die Erkenntnisentwicklung von maßgebender Bedeutung. Die verschiedenen Handwerke, die in der größeren und komplizierteren Gemeinschaft entstehen, bringen es von selbst mit sich, daß jeder, der sich einer spezialisierten Arbeit widmet, genötigt ist, seine Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren. Dadurch aber schafft sich der Einzelne, ohne es direkt zu beabsichtigen, ganz von selbst seinen eigenen engeren Erfahrungskreis, in den die Kollektivvorstellungen gleichsam gar nicht hineinreichen. Da jeder solche Beobachtungen bei der Arbeit selbst macht und sofort gewahr wird, daß er dadurch in seiner Arbeit gefördert wird, so tritt der Gedanke an Geister und Dämonen zurück und der Mensch lernt auf diesem Wege zum erstenmal die Tatsachen selbst rein objektiv beobachten, um diese Beobachtungen sofort für seine Arbeit zu verwerten. Dadurch erfährt nun gleichzeitig der Intellekt eine wesentliche Stärkung gegenüber den im Zustande der sozialen Gebundenheit vorherrschenden affektiven, emotionalen und triebartigen Elementen, und es vollzieht sich zugleich mit der durch die Arbeitsteilung eingeleiteten Verselbständigung des Einzelmenschen auch eine Intellektualisierung der Seele. Dieser merkwürdige Zusammenhang zwischen Erkenntnisentwicklung und Gesellschaftsentwicklung muß nun genauer untersucht werden. Jedenfalls wird durch diese soziologische Entdeckung der Glaube an eine zeitlose, unveränderliche logische Struktur der menschlichen Vernunft, die jeder Erfahrung und jeder Erkenntnis gleichsam ihren Stempel aufdrückt, oder gar, wie die Aprioriker meinen, Erfahrung erst möglich macht, stark erschüttert.

Hat uns doch *Levy-Brühl* in seinen beiden Büchern gezeigt, daß die Geistesart der Primitiven nicht bloß mystisch (Glaube an Geister), sondern auch prälogisch, das heißt für das Gesetz des Widerspruches ganz unempfindlich ist. Der Mensch hat erst durch seine Befreiung von der sozialen Gebundenheit theoretisch denken gelernt und infolge dieser Erstarkung des Intellekts ist die Wissenschaft überhaupt erst möglich und dann wirklich geworden.

Damit sind nun wichtige und wesentlich neue Gesichtspunkte gegeben, von denen aus sich ein vertieftes Verständnis für die Entwicklung und auch für die Geltung der menschlichen Erkenntnis gewinnen läßt. Wenn es auch heute noch nicht möglich ist, den ganzen Verlauf dieses Prozesses im einzelnen zu verfolgen, so geben uns doch die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten die Mittel an die Hand, bestimmte und deutliche Richtlinien zu ziehen. Um diese zu finden, müssen wir zunächst die Kollektivvorstellungen, in denen wir die ursprüngliche Reaktion des menschlichen Bewußtseins auf die Vorgänge der Umgebung vor uns haben, einer psychologischen Zergliederung unterziehen.

Da wäre denn zunächst zu sagen, daß die Kollektivvorstellungen der Primitiven nicht als Vorstellungen in dem Sinne betrachtet werden dürfen, in welchem die moderne Psychologie das Wort gebraucht. „Man muß," sagt *Levy-Brühl*, „unter dieser Form der geistigen Betätigung der Primitiven nicht ein bloßes Verstandesphänomen oder eine bloße Erkenntnis verstehen, sondern ein komplizierteres Phänomen, in welchem das, was für uns eigentlich Vorstellung ist, noch mit anderen Elementen von emotionellem oder motorischem Charakter vermischt, gefärbt, durchdrungen ist, und welches infolgedessen ein anderes Verhalten hinsichtlich der vorgestellten Gegenstände mit sich bringt" *).

Versuchen wir nun, von den gefühls- und triebartigen Elementen der Kollektivvorstellungen einmal abzusehen und den darin jedenfalls mitenthaltenen intellektuellen Prozeß isoliert zu betrachten. Da finden wir zunächst, daß die Kollektivvorstellungen als Deutungen von Vorgängen zweifellos Urteile sind. In diesen Urteilen sehen wir überall die fundamentale Apperzeption in Tätigkeit. Es vollzieht sich allenthalben die uns bekannte Gliederung in Kraftzentrum und Kraftäußerung. Daß als Kraftzentren so gut wie immer unsichtbare Mächte, Geister und Dämonen betrachtet werden, hat gewiß in der seelischen und in der sozialen Struktur der Primitiven seine Ursachen, die wir allerdings heute noch nicht mit Sicherheit festzustellen vermögen. Mit dieser Frage wollen wir uns auch jetzt nicht befassen.

Für unser Erkenntnisproblem ist es viel wichtiger, auf die Zähigkeit und Festigkeit zu achten, mit der die in den Kollektivvorstellungen enthaltenen Urteile von allen Stammesgenossen für wahr gehalten werden. Wir haben die deutlichsten Beweise dafür, daß sich dieselben Deutungsarten, derselbe Glaube an die fortwährenden Einwirkungen von Geistern, Dämonen oder Zauberern in

*) *Levy-Brühl*, „Das Denken der Naturvölker". Deutsche Ausgabe (1921).

den verschiedensten Teilen der Erde durch lange Zeitperioden hindurch unverändert erhalten haben. Die Forschungsreisenden und besonders die Missionäre berichten übereinstimmend, wie vergeblich ihre Bemühungen waren, die Eingeborenen von ihrem „Aberglauben" abzubringen und sie zu veranlassen, an natürliche Ursachen der Vorgänge zu glauben. So sind die Primitiven, um nur ein Beispiel zu zitieren, jedesmal, wenn eine Frau beim Baden oder beim Wasserholen von einem Krokodil verschlungen wird, fest davon überzeugt, daß das Krokodil von einem Zauberer zu dieser Tat bestellt war, oder daß sich der Zauberer selbst in das Krokodil verwandelt habe, um seinen böswilligen Anschlag auszuführen. *Levy-Brühl* hat in seinem kürzlich erschienenen zweiten Werk über die Geistesart der Primitiven eine ganze Reihe von Belegen dafür zusammengestellt („La mentalité primitive", S. 37 ff. Paris 1922).

Dieser unerschütterliche Glaube an die Existenz und an die Wirksamkeit von Wesen, die doch ursprünglich nur Geschöpfe der Phantasie gewesen sein können, ist gewiß auf verschiedene Ursachen zurückzuführen, die in ihrer Gesamtheit jedenfalls sehr schwer festzustellen sein dürften. Wir wollen deshalb hier nur auf eine dieser Ursachen hinweisen, die in einem Vorgange besteht, den wir heute noch vielfach beobachten können.

Sicher ist, daß sich die Stammesgenossen in dem Glauben an die Allgegenwart der Geister und Dämonen gegenseitig bestärken. Schon dadurch allein erhalten aber diese Schöpfungen der Phantasie Realität und Festigkeit. Diesen Prozeß der gegenseitigen Bestärkung sehen wir nicht bloß bei den Primitiven, sondern auch auf höheren Stufen der Kulturentwicklung und sogar heute noch in unserem täglichen Leben in voller Wirksamkeit. In einem Aufsatz: „Die Soziologie des Erkennens", den ich im Jahre 1909 in der Zeitschrift „Die Zukunft" veröffentlichte, habe ich für diese durch gegenseitige Bestätigung und Bestärkung entstandenen und befestigten Glaubensgebilde den Ausdruck „soziale Verdichtung" vorgeschlagen. Die Bedeutung und Wirksamkeit solcher „Verdichtungen" läßt sich nun auf verschiedenen Lebensgebieten verfolgen. Man sieht dabei ganz deutlich, wie stark der Erkenntnisprozeß durch das menschliche Zusammenleben beeinflußt wird.

Am deutlichsten zeigt sich die Bedeutung der sozialen Verdichtungen auf dem Gebiete der religiösen Glaubensvorstellungen. Stellen wir uns vor, daß unter den Griechen zuerst ein Einzelner die Phantasievorstellung sich bildete, die Sonne sei ein Wagen mit zwei Pferden, den der Sonnengott lenkt. Wenn dieser Einzelne sein Phantasiebild für sich behält, so ist es nicht mehr als eine Seifenblase, die bald spurlos vergeht. Erst wenn er seiner Idee Worte leiht, wenn andere Ähnliches sich vorgestellt haben und ihm infolgedessen zustimmen, dann bekommt die Vorstellung von Helios und seinem Wagen eine gewisse Festigkeit, die ihre Erhaltung und Fortpflanzung ermöglicht. Alle Göttergestalten, die von Indern, Persern, Ägyptern, von Babyloniern und Griechen, von Römern, Germanen, Kelten und Slawen jemals angebetet wurden, sind soziale

Verdichtungen von Phantasieerlebnissen, die eben durch den Prozeß der Verdichtung Festigkeit und Dauer erlangt haben. Noch deutlicher als bei der Entstehung der Göttergestalten tritt die Bedeutung der sozialen Verdichtung beim Seelen- und Ahnenkult zutage. Der Glaube an das Fortleben der Seelen nach dem Tode wird durch keine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung gestützt. Man hat deshalb den Ursprung dieses Glaubens in den Traumerlebnissen gesucht. Nun wissen wir, daß Kinder oft das, was sie im Traume sehen, als etwas tatsächlich Erlebtes empfinden und die im Traume wahrgenommenen Dinge für durchaus real und wirklich halten. Wir dürfen deshalb auch bei Primitiven dieselbe Deutung der Träume erwarten. Stellen wir uns nun vor, daß etwa der Häuptling eines Stammes im Kampfe gefallen sei. Wahrscheinlich wird mancher Stammesgenosse in der nächsten Nacht von diesem bedeutsamen Ereignis träumen. Jeder Einzelne betrachtet diesen Traum als ein wirkliches Erlebnis und glaubt, der Verstorbene sei ihm im Traume leibhaft erschienen. Würde er nun von diesem Ereignis nicht weiter sprechen, so hätte er es bald vergessen, und das Traumerlebnis hätte dann keine weiteren Folgen. Der starke Gefühlseindruck, den solche Träume in der Regel mit sich bringen, wird aber zweifellos die Einzelnen veranlassen, einander ihre Träume mitzuteilen. Dadurch bekommt nun die Erscheinung des Häuptlings eine weit stärkere Realität und Festigkeit. Die gegenseitigen Bestätigungen bestärken die Stammesgenossen in dem Glauben, daß der Tote in ihrer Nähe weilt, und daß er an ihren Geschicken teilnimmt. Der Hingeschiedene ist noch da, er kann nützen und schaden, und so empfiehlt es sich, ihm Dienste zu erweisen. Der so entstandene Seelen- und Ahnenkult, den wir meist bei Völkerstämmen finden, die bereits die ganz primitive Entwicklungsphase überwunden haben, und der heute noch in den verschiedensten Formen sich auch bei Kulturvölkern erhalten hat, beruht also in letzter Linie auf sozialen Verdichtungen. Ohne die gegenseitigen Bestätigungen und Bestärkungen könnten weder die Göttergestalten noch die Seelen der Verstorbenen die Festigkeit und die Wirksamkeit erlangen, die sie tatsächlich im Glauben der Menschen so lange Zeit hindurch besessen haben und zum Teil noch besitzen. Dasselbe aber, was wir hier für die Naturreligionen konstatiert haben, vollzieht sich auch bei den Religionssystemen, die von einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten gestiftet wurden. *Buddhas* und *Mohammeds* Visionen werden zu wirkenden Kräften erst dadurch, daß ihre Anhänger und Jünger diese Visionen zu sozialen Verdichtungen ausgestaltet und verfestigt haben.

Die soziale Verdichtung vermag also seelischen Gebilden, die der Phantasie, dem Traumleben, der Vision ihren Ursprung verdanken, einen hohen Grad von Festigkeit und wirksame Dauer zu verleihen. Die Urteile, zu denen solche Vorstellungen Anlaß geben, werden von großen Menschengruppen vieler Generationen für wahr gehalten und zur Richtschnur ihres Handelns genommen.

Man könnte aus den bisherigen Darlegungen leicht den Eindruck gewinnen, daß die sozialen Verdichtungen hauptsächlich die Wirkung

haben, daß sie den Glauben an Geister und Dämonen und an sonstige Gebilde der Phantasie befestigen und dauernd machen. Sie wären dann mehr ein Hindernis, ein Hemmschuh der objektiven Tatsachenerkenntnis und eine Stütze des Irrtums und Aberglaubens. Wir werden aber gleich sehen, daß das durchaus nicht der Fall ist. Die sozialen Verdichtungen nehmen vielmehr auch in den ganz konkreten Erfahrungen des täglichen Lebens und in den darauf gegründeten Urteilen, sowie in den daraus sich ergebenden Maßnahmen einen sehr breiten Raum ein. Sie sind vielfach eine Vorbereitung der streng objektiven Erkenntnis und dienen ebenso zur Verfestigung von Wahrheiten wie zu der Aufrechterhaltung von Irrtümern. Sie beweisen allerdings auch den ursprünglich aktivistischen und biologisch bedeutsamen Charakter der Denkvorgänge. Das soll sofort klar werden.

Wir denken in „Begriffen", und das charakteristische Merkmal des Begriffes ist seine Allgemeinheit, sein repräsentativer Charakter. Der Begriff „Mensch" repräsentiert in unserem Denken alle Menschen, weil darin die Merkmale, die allen Menschen gemeinsam sind, in einer idealen Einheit zusammengefaßt werden. Man hat oft gefragt, auf welchem Wege wir die Fähigkeit erlangt haben, so viele Einzeldinge in einem einzigen Denkakt zusammenzufassen. Die Antwort auf diese Frage habe ich in der dritten (ganz neu bearbeiteten) Auflage meines Lehrbuches der Psychologie (1902) zum erstenmal gegeben. Die dort vorgetragene Theorie der „typischen Vorstellungen", die in den folgenden Auflagen des Lehrbuches (7. Aufl., 1921) unverändert wiederholt wurde, gibt die Lösung des von Psychologen und Logikern vielfach erörterten Problems der Allgemeinheit.

Wegweisend war für mich dabei die biologische Betrachtungsweise des menschlichen Seelenlebens, die sich als heuristisches Prinzip oft so glänzend bewährt. Für den Primitiven sind wie für das ganz kleine Kind die Dinge der Umwelt noch nicht selbständige, in ihren Einzelheiten interessierende Gegenstände; sie sind vielmehr bloß Anlässe zu Angriffs- und Abwehrbewegungen. Was keine solche Reaktion hervorruft, ist auf dieser Entwicklungsstufe für das Bewußtsein einfach nicht vorhanden. Wenn wir diese Tatsache vom Standpunkt unseres voll entwickelten Bewußtseins klar formulieren wollen, so können wir sagen: Dem primitiven Menschen kommen nur die biologisch bedeutsamen Merkmale der Dinge zum Bewußtsein. Das heißt: Im Urzustand bemerkt der Mensch nur das, was unmittelbar mit seiner Lebenserhaltung zusammenhängt. Auf diese Merkmale muß er jedoch infolge seines Selbsterhaltungstriebes seine Aufmerksamkeit konzentrieren, und eben dadurch werden alle Dinge, die dieselben biologisch bedeutsamen Merkmale aufweisen, zu einer Einheit zusammengefaßt. Den Inbegriff der biologisch bedeutsamen Merkmale eines Dinges oder einer Gruppe von Dingen nenne ich nun die typische Vorstellung dieses Dinges oder dieser Gruppe. Die typischen Vorstellungen sind anschaulich lebendig und haben zugleich repräsentativen Charakter. Alle Dinge nämlich, die die gleichen biologisch bedeutsamen Merkmale an sich

haben, veranlassen mich zu den gleichen Reaktionen. „Worauf in gleicher Weise reagiert wird, das gehört unter einen Begriff", sagt sehr richtig *Ernst Mach* (Prinzipien der Wärmelehre, 2. Aufl. S. 416). Wie ich jetzt sehe, haben die so entstandenen typischen Vorstellungen auch eine sehr wichtige soziale Funktion. Sie stellen mit ihren eingeübten Reaktionstendenzen die Höhe der Anpassung an die Durchschnittsumgebung dar, zu der es die Gruppe bis dahin gebracht hat. Sie sind soziale Verdichtungen, durch die das in ihnen enthaltene Biologisch-Allgemeine verfestigt wird.

Einen wichtigen Schritt in der Weiterentwicklung des begrifflichen Denkens bedeutet die Entstehung der Sprache. Dadurch, daß gleiche oder doch ähnliche Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, erhalten die gemeinsamen Merkmale dieser Dinge eine viel konzentriertere Zusammenfassung. Das Wort gibt diesen Gemeinsamkeiten gleichsam einen Körper, einen Kristallisationspunkt. Es wird dadurch möglich, die Erfahrungen, die man an den Dingen macht, im Wort ökonomisch aufzuzeichnen und zur Verwertung bereitzuhalten. Die so entstandenen Wortbegriffe enthalten nun wieder einen sehr bedeutsamen sozialen Faktor in sich. Alle Sprachgenossen verstehen das Wort und gebrauchen es in ähnlicher Weise. Die im Wort verdichteten Erfahrungen sind also ein Gemeingut der Sprachgenossen, und jeder Einzelne hat Anteil daran. Auch die Wortbegriffe sind soziale Verdichtungen und das verleiht ihnen ihre Festigkeit, ihre Dauer und ihre Wirksamkeit.

Die soziologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses hat also bisher folgendes ergeben. Die gewöhnliche Auffassung der Psychologen, wonach wir von konkreten und individuellen Wahrnehmungen zu vagen Allgemeinvorstellungen und von da zu streng logischen Begriffen aufsteigen, entspricht keineswegs dem wirklichen Gang der Entwicklung. Die Erkenntnis der Dinge in unserer Umgebung beginnt vielmehr mit sozialen Verdichtungen, wie sie in den typischen Vorstellungen und dann in den Wortbegriffen sich ausprägen Zur präziseren Erfassung der einzelnen Dinge und Vorgänge gelangt der Mensch erst dann, wenn er sich von der sozialen Gebundenheit loszulösen und sich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit auszugestalten begonnen hat. Zur Erkenntnis dessen, was wir im strengen Sinne des Wortes „Tatsache" nennen, das heißt eines individuell bestimmten und individuell gefärbten Einzelvorganges, gelangt der Mensch erst durch den Prozeß der Individualisierung, der Loslösung von der Gruppe, der Verselbständigung.

Dieser Prozeß der Individualisierung vollzieht sich selbstverständlich nicht auf einmal, sondern langsam und allmählich in vielen Zwischenstufen. Wir sind heute noch nicht in der Lage, die einzelnen Phasen dieser Loslösung und die damit verbundenen seelischen Wirkungen lückenlos darzustellen. So viel aber können wir jetzt schon sagen, daß die individualistische Entwicklungstendenz und der von ihr ausgelöste Befreiungskampf der Persönlichkeit, dessen starke Einwirkungen auf die Gesetzgebung aller Staaten wir oben kennen gelernt haben, auch für die

Entfaltung unseres Erkenntnisvermögens und für die Gestaltung unseres Weltbildes von einer bisher kaum geahnten Bedeutung geworden ist. Der selbständig gewordene Einzelmensch lehnt sich nicht nur gegen die überlieferten Glaubenssätze und gegen veraltete Rechtsbestimmungen auf. Er will sich auch in der Erkenntnis- und Erfahrungswelt von den Banden der sozialen Verdichtungen befreien. Er will nicht mehr die überlieferten Meinungen über die Dinge, sondern die Dinge selbst kennen lernen. Wahr ist jetzt für das eigenkräftig gewordene Individuum nicht mehr das, was alle glauben, sondern das, was durch Beobachtung und Messung an den Dingen selbst festgestellt ist. Daß hier ein Zusammenhang zwischen sozialer und intellektueller Entwicklung vorliegt, zeigt sich schon darin, daß in den Geschichtsperioden, in denen die individualistische Entwicklungstendenz besonders deutlich zutage trat, daß da auch die exakte Tatsachenforschung am meisten geblüht hat. In der hellenistischen Zeit, wo Stoiker, Epikureer und Skeptiker den Individualismus pflegen, finden wir den Physiker *Archimedes*, die Geographen *Eratosthenes* und *Hipparch* und ebenso die exakten Philologen *Aristarch* und *Zenodot* an der Arbeit. Aus der Renaissanceperiode, der klassischen Epoche des Individualismus, gehen die großen Tatsachenforscher *Galilei, Kepler, Huyghens, Stevin, Boyle, Harvey* und *Newton* hervor. Ebenso fallen in die Zeit der individualistischen Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts die Entdeckungen *Lavoisiers, Galvanis, Voltas* und anderer. Das kann kein Zufall sein.

Allein selbst abgesehen von diesem historischen Zusammentreffen haben wir auch von innen her den Zusammenhang von Tatsache und Individuum auf der einen und den zwischen sozial und allgemein auf der anderen Seite kennen gelernt. Wir müssen aber gleich hinzufügen, daß diese überaus komplizierten Beziehungen zwischen Erkenntnisentwicklung und Gesellschaftsentwicklung zweifellos vorhanden sind, aber noch weit genauer untersucht werden müssen, als dies heute schon möglich ist. Einiges läßt sich allerdings darüber auch jetzt schon sagen.

Durch die Arbeitsteilung und die damit verbundene soziale Differenzierung wird der einzelne Mensch zwar selbständiger und denkfähiger, er wird aber auch einseitiger und infolgedessen wiederum abhängiger von dem Gemeinwesen, in welchem und für welches er tätig ist. Er kann von seiner spezialisierten Arbeit nur dadurch leben, daß er die Produkte seiner Tätigkeit gegen das, was er zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse benötigt, einzutauschen vermag. Das ist aber nur in einem organisierten Gemeinwesen möglich und deshalb hat auch der sozial differenzierte und innerlich selbständig gewordene Einzelmensch ein Interesse an der Erhaltung der staatlichen Gemeinschaft, die ihm die Befriedigung seiner wichtigsten Lebensbedürfnisse möglich macht. Infolgedessen bleibt neben der individualistischen Entwicklungstendenz die in der primitiven Menschengruppe allein herrschende sozial-autoritative Tendenz auch in den komplizierter gewordenen Organisationen weiter

bestehen. Der Staat fordert das innerlich reicher und reifer gewordene Individuum immer wieder in seine Dienste zurück. Dieses Zusammenwirken der beiden antagonistischen Entwicklungstendenzen macht sich nun nicht bloß im politischen und im wirtschaftlichen Leben, sondern auch beim Fortschreiten der Erkenntnis deutlich bemerkbar.

Die mit der Individualisierung Hand in Hand gehende Erstarkung des Intellekts geht doch niemals so weit, daß das Denken die Alleinherrschaft in der Seele gewinnen könnte. Gefühle und Triebe behalten auch beim hochentwickelten und wissenschaftlich geschulten Kulturmenschen der Gegenwart ihre bewegende Kraft. Sie bilden trotz aller Intellektualisierung immer noch den seelischen Unterbau und geben — oft unbewußt — dem Denken Richtung und Ziel. Sehr treffend sagt *Levy-Brühl* am Schlusse seines Buches über das Denken der Naturvölker, daß die logische Geistesart niemals die Universalerbin der prälogischen Geistesart werden kann. (Deutsche Ausgabe, S. 343.) Ebenso bleibt auch der scheinbar ganz unabhängig gewordene Denker doch immer noch im Banne von sozialen Verdichtungen, von deren Einfluß er sich niemals ganz zu befreien vermag. Wir entscheiden uns im Leben fast immer auf Grund von größerer und geringerer Wahrscheinlichkeit und können so gut wie niemals das Eintreten voller mathematischer Gewißheit abwarten. Dabei ist aber der Umstand, daß auch andere so denken und handeln, von der allergrößten Bedeutung, und darin zeigt sich die Wirkung der sozialen Verdichtungen, unter deren Einfluß wir heute noch stehen. Unsere Urteile über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Genusses von Alkohol, des Rauchens, der verschiedenen Arten von Sport sind nur selten das Ergebnis selbständiger Überlegungen, sondern beruhen meistens auf sozialen Verdichtungen, die in solchen Dingen unser Meinen und unser Tun bestimmen. Selbst wissenschaftliche Theorien sind zum nicht geringen Teile durch Tradition fortgepflanzte soziale Verdichtungen, die neuen Anschauungen gegenüber sich oft als schwer zu besiegender Widerstand geltend machen. Das Phlogiston, die Fernwirkung, der Horror vacui sind bekannte Beispiele dafür.

Dazu kommt noch ein anderes Moment. Auch das rein theoretische Denken behält die allem Seelischen gemeinsame, ursprünglich aktivistische Tendenz bei, das heißt, daß unser Intellekt in erster und in letzter Linie dazu bestimmt ist, Richtlinien für unser Handeln zu ziehen. Alle Wissenschaften sind aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen und das letzte Ziel aller Wissenschaft wird es immer sein und bleiben müssen, das Leben der Menschheit inhaltsvoller und glücklicher zu gestalten. Wenn nun der einzelne Denker eine neue Wahrheit ganz allein gefunden zu haben glaubt und ihre objektive Gültigkeit nicht durch Berufung auf die Zustimmung anderer, sondern durch das Eintreffen der Voraussagen ganz unwiderleglich bewiesen hat, so mag er getrost diese Entdeckung seinem Scharfsinn, seinem Fleiß, kurz, nur sich selbst zuschreiben. Zur wirksamen Macht kann aber die neue Wahrheit doch nur dadurch werden, daß sie von der Gesamtheit anerkannt und in die Tat umgesetzt wird. Auch ganz individuell entdeckte, streng objektiv be-

gründete Wahrheiten müssen also zu sozialen Verdichtungen werden, wenn sie Festigkeit und Wirksamkeit erlangen sollen.

Je genauer wir nun dieses Zusammenwirken der beiden Entwicklungstendenzen zu verfolgen versuchen, desto komplizierter erscheint der Erkenntnisprozeß. Es wird aber auch immer deutlicher, daß nur die soziologische Betrachtungsweise die gewünschte Klarheit und Einsicht zu bringen vermag. Hier ist ein großes, neues Feld für fruchtbare Untersuchungen eröffnet. Auf einige, allerdings nur ganz allgemein gefaßte Beziehungen zwischen den beiden sozialen Strömungen und der Erkenntnisentwicklung konnten und können wir heute schon hinweisen, müssen aber immer wieder betonen, daß das meiste auf diesem Gebiete der künftigen Forschung vorbehalten bleibt.

Die kollektiven Vorstellungen oder, wie wir statt dessen jetzt auch sagen können, die sozialen Verdichtungen zeitigen und festigen den Glauben an unsichtbare Geister und Dämonen, die den Naturlauf und das Menschenschicksal bestimmen. Der durch die soziale Differenzierung erstarkte Intellekt der selbständig gewordenen Individuen, welche die Fähigkeit erlangt haben, durch eigene Beobachtung Tatsachen objektiv zu konstatieren, ist mit steigendem Erfolge bemüht, diese Gebilde der primitiven Phantasie aus unserem Weltbilde zu eliminieren und natürliche Ursachen an ihre Stelle zu setzen. Vollständig ist es allerdings der durch die individualistische Entwicklungstendenz möglich und wirklich gewordenen Wissenschaft noch keineswegs gelungen, den Glauben an übersinnliche geistige Mächte in unseren Seelen zum Erlöschen zu bringen, und es ist sehr die Frage, ob ihr das jemals gelingen kann. Die fundamentale Apperzeption stützt diesen Glauben, und vielleicht kann eine auf diesem Gedanken aufgebaute Metaphysik zu einer geläuterten Religion führen, die in uns die Überzeugung festigt, daß der Glaube der Primitiven die unentwickelten Keime einer großen objektiven Wahrheit in sich enthält. Für unsere praktische Lebensanschauung und in bezug auf die Deutung der Vorkommnisse des täglichen Lebens sind wir über diese gefühls- und phantasiemäßige Auffassung der Naturvorgänge doch hinausgekommen und der intellektuell erstarkte Einzelmensch hat dieses in den sozialen Verdichtungen der Urzeit entstandene Hemmnis des Naturerkennens allmählich überwunden.

Die sozialen Verdichtungen wirken aber keineswegs bloß hemmend. In den typischen Vorstellungen und in den Wortbegriffen haben die Primitiven schon vor der sozialen Differenzierung, jedenfalls aber noch vor dem Auftreten selbständiger Persönlichkeiten bereits einen R a h m e n geschaffen, durch welchen in das Chaos der auf den Menschen einstürmenden Eindrücke bereits eine gewisse O r d n u n g hineingebracht wurde. Die durch das Hervortreten selbständig denkender Einzelmenschen geschaffene Wissenschaft behält diesen Rahmen zunächst bei und sucht ihn nur ökonomischer auszugestalten, so daß er den genauer erforschten Tatsachen und Gesetzen immer besser entspricht. Man kann das an den Klassifikationen der Tiere, der Pflanzen, der Seelenvermögen, der Künste und der Wissenschaften von *Platon* bis zur Gegenwart verfolgen und muß oft darüber

staunen, wie lange es bisweilen dauert, bevor der ganz entsprechende Rahmen gefunden und konstruiert ist. Es wäre sehr reizvoll, dieses Zusammenwirken der sozialen Verdichtungen mit der fortschreitenden Tatsachenerkenntnis, die durch die Einzelforschung gewonnen wird, auf den verschiedenen Wissensgebieten durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Dazu reichen allerdings die bisher gesammelten Daten noch nicht aus.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat ferner — und das ist bisher fast gar nicht beachtet worden — dem Denken und Forschen ein ganz neues Gebiet erschlossen, das im Zustande der sozialen Gebundenheit überhaupt noch nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden konnte. Das ist das eigene Seelenleben des Menschen, in das sich zu versenken erst die zur vollen Selbständigkeit erstarkte Persönlichkeit die Fähigkeit und das Bedürfnis bekommen konnte.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß durch die soziale Differenzierung und die daraus hervorgehende Ausbildung eigenkräftiger Persönlichkeiten das seelische Inventar der Menschheit in geradezu unabsehbarer Weise bereichert worden ist. Wie wahr das ist, sehen wir erst jetzt. Der zur Selbständigkeit erstarkte Einzelmensch hat durch seine Loslösung vom engen Verbande seiner Gruppe nicht nur die Fähigkeit erlangt, Tatsachen rein objektiv zu beobachten und überhaupt theoretisch zu denken, er hat auch zuerst die eigene Seele entdeckt, und wurde dadurch, wie es *Schiller* so schön ausdrückt, „reich durch Schätze, die lange Zeit sein Busen ihm verschwieg".

Von dem großen Befreiungskampf, den das selbständig gewordene Individuum gegen jede Art von Bevormundung durch den Staat, gegen jede ungerechte Hemmung der freien Entfaltung seiner Fähigkeiten, gegen jede Art von Vergewaltigung und schließlich auch gegen jede Verletzung der Menschenwürde durch Jahrtausende hindurch geführt hat und heute noch weiter führt, haben wir oben bereits gesprochen. Diese im Wesen der individualistischen Entwicklungstendenz begründete Kritik der Überlieferung führt nun ganz von selbst zum tiefen Hineinschauen in die eigene Seele. Man bekämpft die überkommenen Glaubensvorstellungen, weil sie der erstarkten eigenen Vernunft widersprechen, man lehnt sich gegen die herrschende Rechtsordnung auf, weil sie mit dem verfeinerten Gewissen im Widerspruch steht. Dabei wird man sich seines eigenen Denkens und Fühlens immer deutlicher bewußt und entdeckt in seinem Innern eine neue Welt.

Zwei Gestalten der älteren griechischen Philosophie sind besonders geeignet, diesen bisher fast gar nicht beachteten Zusammenhang zwischen Individualismus und Psychologie zu illustrieren. *Heraklit* aus Ephesus, der „dunkle" Philosoph, war mit seiner Vaterstadt zerfallen und hat sich nach alter Überlieferung ganz in die Einsamkeit des Waldgebirges zurückgezogen. Dieser von seiner Vaterstadt losgelöste Denker, der seine Mitbürger heftig schilt, also ein durchaus individualistisch gerichteter Kopf, sagt uns nun ganz

ausdrücklich: „Ich habe mich selbst erforscht“ (Fragm. 10, *Diels*). Bei dieser tiefen Selbstschau hat er nun Blicke in die eigene Seele getan, die uns heute noch wegen ihrer packenden Wahrheit in Erstaunen versetzen. „Der Seele Grenzen“, sagt er uns, „kannst du nicht ausfinden, und wenn du jegliche Straße abschreitest, so tiefen Grund hat sie“ (45). Er weiß ferner, daß „in der Seele eine Vernunft wohnt, die sich selbst vermehrt“ (115). *Sokrates* war ein Zeitgenosse und in gewissem Sinne auch ein Vertreter der griechischen „Aufklärung“, also eines Zeitalters, in welchem die individualistische Entwicklungstendenz deutlich zutage trat. Er selbst ist in vielen Beziehungen das, was wir heute einen „Eigenbrötler“ nennen. Er übt an manchen politischen Institutionen Athens, z. B. an der Wahl der Beamten durch das Los, entschiedene Kritik, und verlangt, daß man sich nicht nach der Meinung der „Vielen“ richte. Von den naturphilosophischen Spekulationen hat er sich abgewendet und für sich den Beruf erwählt, seine Mitbürger zur sittlichen Selbstbesinnung anzuregen. Dazu aber hält er eine tiefe Selbstschau für unerläßlich und so wählt er das delphische Gebot: „Erkenne dich selbst“ (γνῶθι σεαυτόν) zum Kennwort seines Lebens. Er ist mit aller Kraft bemüht, sich Klarheit über sich selbst, über sein Wissen und besonders über sein Nichtwissen zu verschaffen.

Aus dieser Wendung nach innen, die durch die individualistische Entwicklungstendenz möglich gemacht und hervorgerufen, aber auch durch die immer größer werdende Kompliziertheit der politischen und wirtschaftlichen Organisation des menschlichen Zusammenlebens nahegelegt wurde, entstand nun jener Übergang vom Individualismus zum Universalismus und zum Kosmopolitismus, dessen soziologische Wirkungen wir oben dargestellt haben. Die ganz ungewöhnlich große Bedeutung dieses von mir gefundenen soziologischen Gesetzes für die Entwicklung, für die Bewertung und für die Geltung der menschlichen Erkenntnis läßt sich heute noch nicht erschöpfend darstellen. Dazu bedarf es noch eingehender und umfassender Forschungen. Indessen scheint es doch jetzt schon möglich, auf einige der allerwichtigsten Ergebnisse hinzuweisen.

Zunächst sieht man, daß die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und der damit eng zusammenhängende Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit oder Humanität ein Produkt der sozialen Entwicklung sind und eben diesem Übergang vom Individualismus zum Universalismus ihr Entstehen verdanken. Man darf also keineswegs mehr behaupten oder stillschweigend voraussetzen, daß diese Ideen zum Urbesitz des Menschengeistes gehören. Sie sind durchaus nicht das, was *Adolf Bastian* „Elementargedanken“ genannt hat, sondern zeitlich entstandene Entwicklungsprodukte. Wir sind sogar in der Lage, die Zeit chronologisch zu bestimmen, in welcher diese Ideen im Abendland zuerst auftreten. Anklänge dazu finden sich schon bei den älteren Sophisten. Spricht doch *Hippias* aus Elis in *Platons* Dialog „Protagoras“ (c. 24) davon, daß alle Menschen von Natur

miteinander verwandt und verbrüdert sind. Eine alte Überlieferung will wissen, daß schon *Sokrates* sich selbst als Weltbürger bezeichnet habe. Sicher jedoch ist, daß der Kyniker *Diogenes* aus Sinope das Wort und den Begriff des Weltbürgertums geprägt hat, und daß dieser Gedanke von den Stoikern in ihre Lehre aufgenommen und dort weiterentwickelt wurde. Hier erhält diese Idee einen starken religiösen Einschlag, der ihr auch in der Folgezeit oft das Gepräge gibt. Lebt doch der „Weise" nach der Lehre der Stoiker in der großen Gemeinschaft der Götter und Menschen. In der mittleren Stoa ist dann, wie oben bereits gesagt wurde (S. 184 f.), der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit geschaffen worden, für welchen im gebildeten Kreise des jüngeren *Scipio* zu Rom das schöne Wort „Humanitas" geprägt wurde. Das Christentum bildet dann den Gedanken der Menschenverbrüderung weiter und unternimmt es, in der bewundernswerten Organisation der katholischen Kirche diese Einheit zu verwirklichen. Auf die germanischen Völker hat die Kirche zweifellos in hohem Grade erziehlich gewirkt und mehrere Jahrhunderte hindurch tatsächlich einem nicht geringen Teile der Menschheit eine einheitliche Welt- und Lebensanschauung gegeben. Allerdings ist in der strammen Organisation der Kirche die sozial-autoritative Entwicklungstendenz zu kraftvollem Ausdruck gekommen, die jede individuelle Abweichung von den festgelegten Glaubenssätzen mit unnachsichtlicher Strenge bekämpfte und in diesem Kampfe selbst vor grausamer Gewalt nicht zurückscheute. Dadurch ist dann wieder die individualistische Gegenströmung erzeugt worden, die sich in den beiden Geistesbewegungen, der Renaissance und der Reformation, zur Geltung brachte. Vom sechzehnten Jahrhundert angefangen gelangt nun die Verbindung von Individualismus und Universalismus zu immer deutlicherer und immer lebendigerer Auswirkung.

Auf dem Gebiete des Rechts- und Staatslebens, in der Entwicklung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins treten die Folgen dieses Überganges deutlich zutage. Manches davon wurde bereits oben erwähnt, auf vieles andere wird im nächsten Abschnitt über soziologische Ethik hingewiesen werden. Dagegen liegen die Einwirkungen auf die Erkenntnistheorie nicht so klar zutage und erschließen sich erst dem soziologisch geschulten Blick.

Im sechzehnten Jahrhundert bildet sich schon bei den großen Reformatoren, besonders bei *Melanchthon,* die Lehre vom natürlichen Licht der Vernunft (*lumen naturale*) aus. Im Bewußtsein der Evidenz, welche jedes richtige Rechnen und Schließen begleitet, erweist sich dieses natürliche Licht als wirksam*). Auch der Gottesglaube wird von den Reformatoren auf das „lumen naturale" zurückgeführt, erfährt jedoch eine kraftvolle Bestätigung durch den schon im Altertum, besonders von *Cicero,* hervorgehobenen „consensus gentium", auf den sich die Reformatoren immer wieder berufen. Sie verstehen darunter die bei allen Völkern der Erde festzustellende

*) Vgl. *Dilthey,* Ges. Schriften, 2. Bd., S. 172 ff., bes. S. 178.

Übereinstimmung in dem Glauben an höhere Wesen, die die Welt regieren und das Schicksal der Menschen bestimmen.

Diese Lehre vom „lumen naturale" und dem damit in Verbindung gebrachten consensus gentium enthält in sich den Grundgedanken der neueren Erkenntnistheorie. Ganz deutlich tritt darin die Verbindung von Individualismus und Universalismus zutage. Die Berufung auf das Gefühl der Evidenz, das alles richtige Rechnen und Schließen begleitet, ist rein individualistisch gedacht, weil ja dieses Gefühl nur von jedem Einzelnen in der Tiefe seines eigensten Bewußtseins erlebt werden kann. Der Hinweis auf den consensus gentium enthält wieder den universalistischen Grundzug in voller Deutlichkeit ausgeprägt. Der religiöse Einschlag, den die Verbindung des individualistischen Denkens mit dem universalistischen bei den Reformatoren unverkennbar an sich trägt, findet sich bei *Descartes,* bei *Kant* und seinen Nachfolgern wieder. Dabei tritt jedoch der universalistische Charakter der ganzen Denkweise so stark in den Vordergrund, daß es nur dem soziologisch geschulten Betrachter gelingt, den individualistischen Ursprung und Einschlag herauszufinden.

Wenn *Descartes* auf Grund seines methodischen Zweifels zu der festen Überzeugung gelangt, daß er in der Tiefe seines eigenen Bewußtseins die Quelle ganz unbezweifelbarer Gewißheit und zugleich die Gewähr seiner eigenen realen Existenz gefunden hat, so trägt dieser ganze Gedankengang einen durchaus individualistischen Charakter an sich. *Descartes* zweifelt aber keinen Augenblick daran, daß diese innere Selbstgewißheit bei jedem Menschen sich geltend machen müsse und so geht der individualistische Zug seines Denkens ganz unmittelbar zu universalistischen, das heißt allgemein geltenden Behauptungen über. Erst dadurch aber wird dieser Ausgang vom eigenen Bewußtsein zur Grundlage der neuen Erkenntnistheorie.

Aus *Kants* kritischer Denkarbeit ist, wie wir bereits sagten, einerseits der Phänomenalismus, anderseits der Aprioriismus hervorgegangen. Beide rücken durch die soziologische Betrachtungsweise in eine ganz neue Beleuchtung. Daß der Phänomenalismus auf individualistischer Grundlage aufgebaut ist, das geht mit geradezu verblüffender Deutlichkeit daraus hervor, daß er, konsequent zu Ende gedacht, mit unerbittlicher Denknotwendigkeit zum Solipsismus, das heißt zur vollständigen Isolierung des einzelnen Denkers führt. Durch den bloßen Hinweis auf diese soziologische Unmöglichkeit ist meiner Überzeugung nach die weitverbreitete philosophische Fabel von der Unwiderleglichkeit des Solipsismus endgültig als solche erwiesen. Damit ist aber zugleich die Unhaltbarkeit des Phänomenalismus dargetan.

Auch der Aprioriismus ist seinem Ursprunge nach individualistisch, weil er auf tiefgründiger Selbstschau beruht. Auf diesem Wege hat *Kant* die logische Struktur der Vernunft in sich entdeckt, zweifelt aber keinen Augenblick daran, daß sie jedem menschlichen Bewußtsein, ja sogar jedem „Bewußtsein überhaupt" zu eigen sei. Es liegt also im Apriorismus eine vollständige Durchdringung von Individualismus und Universalismus vor, und das macht es vielen

so schwer, den individualistischen Ursprung des Apriorismus herauszufinden und anzuerkennen. Tatsächlich liegt aber in dieser individualistischen Herkunft der wahre Grund für die Unmöglichkeit, auf dem Wege des Apriorismus zu einer befriedigenden Erkenntnistheorie zu gelangen.

Der Glaube an eine ganz ursprüngliche und ewig unveränderliche logische Struktur der menschlichen Vernunft verführt leicht zu der Annahme, daß sich aus dieser uns einmal verliehenen Kraft des Menschengeistes, aus diesem „lumen naturale" durch reine Spekulation ganz unabhängig von aller Erfahrung Einsichten in die letzten Dinge und Wahrheiten von absoluter Geltung gewinnen lassen. Aus der in unserer Seele liegenden Vernunft, die sich, wie das oben zitierte tiefsinnige Wort *Heraklits* besagt, „selbst vermehrt", glaubt man Erkenntnisse herausspinnen zu können, die über das wahre Wesen der Welt den höchsten und den tiefsten Aufschluß geben. *Kant* selbst hat allerdings gegen diese spekulativen Anmaßungen mit aller Entschiedenheit Verwahrung eingelegt, indem er immer wieder betont, daß die Stammbegriffe des Verstandes, die Kategorien, nur auf Gegenstände möglicher Sinneswahrnehmungen dürfen angewendet werden. Seine Nachfolger haben jedoch mit kühnem Wagemut diese von *Kant* der Spekulation gesetzten Grenzen überschritten, und bei *Hegel* ist aus der Kritik der reinen Vernunft eine Metaphysik des absoluten Geistes geworden, die ganz unabhängig von jeder Erfahrung die tiefsten Aufschlüsse über das Wesen der Welt, über Göttliches und Menschliches geben zu können vermeint. Gegen diese Vergewaltigung der Erfahrung hat dann allerdings die aufblühende Naturwissenschaft Protest erhoben und das hat eine Zeitlang zur Verachtung aller Spekulation geführt. Als nun die philosophische Selbstbesinnung wiederkehrte und der Ruf „Zurück zu *Kant*!" ertönte, da zeigte es sich wieder, daß die im Apriorismus enthaltene latente Metaphysik mit einer Art von innerer Notwendigkeit, gleichsam von selbst zutage trat. Die Vernunft, die bei *Kant* nur eine formende Funktion ausübt, wird auf einmal schöpferisch. Das Denken erzeugt die Dinge, und ein jüngerer Vertreter des Neukantianismus hat in der letzten Zeit von einer „Metaphysik der Vernunft" gesprochen, die aus dem kritischen Idealismus hervorgehen soll. Und die neueste Denkrichtung, die auf den Bahnen des Idealismus wandelt, die „Phänomenologie", die den Psychologismus, den Evolutionismus und jede Art von Empirismus mit großer Entschiedenheit bekämpft, will wieder durch tiefe Selbstschau zu einer „Wesensschau" gelangen und auf rein spekulativem Wege absolute Erkenntnisse von höchster Dignität zutage fördern. Der Begründer dieser Denkrichtung hat sogar die Berechtigung des Überganges von individueller Selbstschau zu allgemeingültigen Behauptungen dogmatisch behauptet. „Man kann aber einsehen," sagt er einmal, „daß, was für ein Bewußtsein klar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muß."

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns aber, daß in diesem unmittelbaren Übergang vom Individualismus zum Universalismus der so überaus bedeutsame soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung

entweder ganz übersehen oder mit Bewußtsein ignoriert wird. Bleibende und wirksame Erkenntnisse sind immer nur das Ergebnis steter Wechselwirkungen zwischen den Geistern und erlangen erst durch den oben beschriebenen Prozeß der sozialen Verdichtung die nötige Festigkeit und damit zugleich ihre praktische Verwertbarkeit. Nicht das subjektive Gefühl der Evidenz, nicht die innere Denknotwendigkeit sind die wirklichen Kriterien der Wahrheit. Diese beruht vielmehr immer nur auf allgemeiner und bewährter Erfahrung, die es uns gestattet, die Zukunft vorherzusehen und vorauszusagen. Evidenz und Denknotwendigkeit sind immer nur die Wirkungen allgemeiner und bewährter Erfahrungen, wenn wir uns dessen auch nicht immer bewußt sind. Das gilt sogar, wie ich anderswo gezeigt habe, auch für die formale Logik*). Allgemeine und bewährte Erfahrung ist aber immer nur das Ergebnis gemeinsamer Arbeit menschlicher Geister.

Die soziologische Erkenntnislehre sagt uns also, daß von einer zeitlosen logischen Struktur des Menschengeistes, die sich immer gleich bleibt, keine Rede sein kann. Wir wissen jetzt, daß das theoretische Denken, das objektive Konstatieren von Tatsachen erst möglich wurde, als sich der Mensch infolge der sozialen Differenzierung von der ursprünglichen Gebundenheit befreit und sich zu einer eigenkräftigen Persönlichkeit entwickelt hatte. Da erst vollzog sich die schon wiederholt erwähnte Intellektualisierung der Seele. Durch diesen Prozeß, der sich immer weiter fortsetzt, wird dann die mystische und prälogische Geistesart, die wir bei allen Primitiven vorfinden, allmählich umgestaltet. An die Stelle der zahllosen Geister und Dämonen treten die objektiv beobachteten Tatsachen, deren regelmäßige Aufeinanderfolge von der sich immer kräftiger entfaltenden Wissenschaft genau festgestellt und sorgfältig beachtet wird. Während der Primitive alles für möglich hält, weil er überall allmächtige, unbeschränkte Geister am Werke sieht, legen wir unseren Erwartungen unter der Leitung der Erfahrung immer mehr Einschränkungen auf, und diese Einschränkungen sind, wie *Ernst Mach* zuerst gesehen hat, das Wesen dessen, was wir Naturgesetze nennen.

Da die Lebensbedingungen des Menschen immer komplizierter werden, ist der Menschengeist genötigt, sich immer entferntere Ziele zu setzen. Dadurch werden die Gedankenreihen länger und es erweist sich zugleich als eine der wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft, vorauszusehen und vorauszusagen. Diese Denkarbeit wird nun von dem intellektuell erstarkten Einzelmenschen in Angriff genommen, kann aber nur in steter Wechselwirkung mit den Sprach- und Denkgenossen vorwärtsgebracht werden. Glaubt aber der scheinbar ganz selbständig gewordene Denker durch tiefgründige Selbstschau in den Besitz ewiger Wahrheiten gelangen zu können, die unabhängig von jeder Erfahrung gelten und der Bestätigung durch die Denkgenossen nicht bedürfen, so muß die soziologische Betrachtungsweise solche Be-

*) Vgl. *Jerusalem*, „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905), S. 173 ff.

hauptungen als gefährliche individualistische Selbsttäuschungen bezeichnen und auf das allerentschiedenste bekämpfen.

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns ferner, daß Geist und Gesellschaft Begriffe sind, die eng zusammengehören. Nur im Gemeinschaftsleben vermag der Geist sich zu entfalten und schöpferisch zu werden. Durch diese Einsicht gewinnen wir aber in der Soziologie eine der stärksten Waffen im Kampfe gegen jede Art von Materialismus. Auf rein empirischem Wege können wir seelische Wechselwirkungen beobachten, aus denen geistige Gebilde von großer schöpferischer Kraft hervorgehen. Ohne einen Schritt ins Transzendente tun zu müssen, konstatieren wir die Wirkungen rein geistiger Kräfte. So wird die Soziologie geeignet, den Glauben an die schöpferischen Fähigkeiten des Menschengeistes zu stärken, und zeigt uns so den Weg zu einer Art von empirischem Idealismus, der, vom festen Boden der Erfahrung ausgehend, der Menschheit die höchsten geistigen Ziele zu setzen vermag.

Das wird noch deutlicher werden, wenn wir die soziologische Betrachtungsweise auf die Probleme der Ethik anwenden.

§ 50. Soziologische Ethik

„Die Gesellschaft ist die Geburtsstätte des sittlichen Bewußtseins. Die ersten moralischen Urteile brachten nicht persönliche Gefühle isolierter Einzelmenschen zum Ausdruck, sondern Gefühle, die von der ganzen Gesellschaftsgruppe empfunden wurden. Stammessitte war die erste Regel der Pflicht.“ Diese Behauptung hat *Eduard Westermarck* nicht nur aufgestellt, sondern durch ein induktives Tatsachenmaterial von überwältigender Fülle unwiderleglich bewiesen*). Daraus folgt aber die überaus wichtige Erkenntnis, daß eine der Wirklichkeit entsprechende Orientierung über das Wesen der sittlichen Verpflichtung und über die sittlichen Aufgaben des Menschen nur auf Grund der Gesellschaftslehre mittels der soziologischen Methode möglich ist. Nicht durch die Annahme einer ursprünglichen zeitlosen und ewigen ethischen Struktur des menschlichen Willens, sondern durch mühevolle psychologische und historische Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft können wir hoffen, der Ethik eine tatsächliche Grundlage zu geben und über unsere sittlichen Aufgaben zur Klarheit zu gelangen. Wie wir es für die Erkenntnistheorie dargelegt haben, so können wir es jetzt für die Ethik festlegen: Nicht spekulativer Apriorismus, sondern empirischer Evolutionismus mit Hilfe der soziologischen Methode ist geeignet, lebendige Überzeugungen zu schaffen, die dazu beitragen können, die in der Zeit nach dem Weltkriege besonders dringenden sittlichen Aufgaben des öffentlichen und des privaten Lebens einer Lösung näherzubringen.

Unsere oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten geben uns die Mittel an die Hand, die sittliche Entwicklung der Menschheit

*) *Westermarck,* The origin and development of the moral ideas, I, 117.

in ihren Hauptrichtungen zu erkennen und so das Wesen und das Werden der sittlichen Verpflichtung bei dem Einzelmenschen wie auch für die Staaten in ihrem Kern und in ihren wichtigsten Gliederungen zu erfassen.

Der primitive Mensch lebt, wie wir oben dargelegt haben, als ein sozial gebundenes Herdentier. Seine Seele ist ganz erfüllt von dem, was *Dürkheim* „kollektive Vorstellungen" nennt. Der Glaube an unsichtbare Dämonen und Geister, die fortwährend in das Leben eingreifen, und die darnach orientierten Sitten und Bräuche seines Stammes bestimmen sein Denken und sein Tun vollständig. Er vermag weder eine sinnliche Wahrnehmung anders zu deuten, als es die Überlieferung mit sich bringt, noch auch sich gegen eine Vorschrift der herrschenden Sitte aufzulehnen. Der Australreisende *Howitt* erzählt, er habe mit einem eingeborenen jungen Australier über die Speiseverbote während der Einweihungszeremonien gesprochen und zu ihm gesagt: „Wenn du aber Hunger hättest und fingest zufällig ein weibliches Opossum, so könntest du es doch vielleicht essen, wenn die alten Leute nicht zugegen wären?" Der junge Mann antwortete: „Ich könnte das nicht tun, es wäre nicht recht." Er konnte keinen anderen Grund angeben als den, daß es unrecht wäre, die Bräuche seines Volkes zu mißachten!*)

Der primitive, sozial gebundene Mensch steht also ganz unter der Herrschaft des Gesamtwillens seiner Gruppe und besitzt noch nicht die Kraft, sich dagegen aufzulehnen. Jede Verletzung einer Sitte oder eines Brauches erregt bei der Gruppe lebhafte Mißbilligung und kann für den Missetäter auch Sühne und Strafe nach sich ziehen. Diese Mißbilligung dürfte die ursprünglichste Form sein, in der das sittliche Bewußtsein zur Betätigung gelangt. Die moralische Beurteilung ist auf dieser Entwicklungsstufe noch nichts anderes als die Wertschätzung einer sozial bedeutsamen Leistung. Das heißt: Nur solche Handlungen, welche das Gesamtinteresse der Gruppe irgendwie berühren, erfahren Billigung oder Mißbilligung. Dabei kommt jedoch die Mißbilligung viel deutlicher und viel öfter zum Bewußtsein. Die Gruppe mißbilligt und bestraft jedes Tun, das geeignet ist, den Stamm als solchen zu schädigen. Wir müssen diese primitive Betätigungsweise des sittlichen Bewußtseins noch etwas genauer ins Auge fassen.

Wir wollen die Summe aller Gebote und Verbote, die in den Sitten und Bräuchen eines Stammes enthalten sind, als soziale Imperative bezeichnen. Wir können dann sagen: Das moralische Bewußtsein beginnt mit dem Gefühl der Entrüstung über die Verletzung eines sozialen Imperativs. Schon dieser Anfang zeigt charakteristische Züge, die für die Weiterentwicklung bedeutsam sind.

Bei primitiven Völkern hängen die sozialen Imperative in der Regel mit religiösen oder mit magischen Vorstellungen zusammen. Wer einem Verbot zuwiderhandelt, der verletzt in der Regel damit

*) *Westermarck*, a. a. O. I, 118.

irgendeinen Dämon und ruft dessen Zorn herab, der dann den ganzen Stamm zu schädigen droht. Daraus ergibt sich nun die wichtige Tatsache, daß moralische Gefühle schon in ihrer ursprünglichsten Form sich meist nahe mit religiösen Vorstellungen berühren. Der innige Zusammenhang zwischen Moral und Religion, die ja beide Erzeugnisse des Zusammenlebens sind, die auf seelischer Wechselwirkung beruhen, ist also von Anfang an da und braucht nicht erst künstlich hergestellt zu werden. Daß beide im Laufe der Entwicklung ihre Selbständigkeit gewinnen und mitunter sogar in Gegensatz zueinander geraten, haben wir oben in der Darstellung der Entwicklung der Ethik gezeigt.

Wichtiger jedoch ist ein anderes Merkmal dieses primitiven moralischen Gefühles und der daraus entspringenden moralischen Beurteilung. Gegenstand derselben ist nämlich auf dieser Entwicklungsstufe immer nur die objektive Tat und niemals die Gesinnung des Täters. Wer einen geheiligten Brauch verletzt, der erregt dadurch in der Regel den Unwillen einer Gottheit oder eines Dämons. Eine derartige Verletzung wird nun als eine objektiv vorhandene Befleckung aufgefaßt, die Sühne verlangt, ohne Rücksicht darauf, ob der Täter absichtlich oder unabsichtlich gehandelt hat. Die Gruppe fühlt sich durch die Verletzung des Brauches geschädigt oder doch bedroht, und das genügt, um lebhafte moralische Mißbilligung auszulösen. Es gibt also, wenn man sich so ausdrücken darf, am Anfang der moralischen Entwicklung nur eine Erfolgsethik. Die heute als allein berechtigt erkannte Gesinnungsethik ist, wie wir gleich sehen werden, erst das Produkt einer viel späteren Entwicklung.

Dieser primitive Standpunkt der moralischen Beurteilung, wo die Tat allein maßgebend ist, erhält sich recht lange, und wir finden ihn in den Sagen der Kulturvölker noch vielfach wirksam. Agamemnon hat eine Hirschkuh, die der Artemis heilig war, getötet und muß zur Sühne dafür seine Tochter opfern. Niemand fragt, ob er das der Göttin geheiligte Tier absichtlich oder nur zufällig getötet hat. Oedipus hat auf seiner Wanderung einen Mann erschlagen, der ihm den Weg versperren wollte, und wußte nicht, daß dieser Mann sein Vater war. Er löst dann das Rätsel der Sphinx, befreit Theben von dem Ungeheuer und führt zum Lohne dafür die kürzlich verwitwete Königin heim, ohne auch nur die leiseste Ahnung zu haben, daß das seine Mutter sei. Als es sich nun herausstellt, daß er seinen Vater getötet hat und mit seiner eigenen Mutter in Blutschande lebt, nimmt Oedipus die schwere Schuld auf sich und es kommt ihm auch in der Tragödie des *Sophokles* gar nicht der Gedanke, daß er ja ganz ohne jede schlimme Absicht gehandelt hat. Seine objektiven Taten sind derart schwere Verletzungen heiliger Gebote, daß sie gesühnt werden müssen, ohne daß man nach der Absicht des Täters fragt.

Will man dieses ursprünglich naive Bewußtsein der objektiven Schuld beim Oedipus der antiken Sage und der alten Tragödie ganz verstehen und sich den Gegensatz zum modernen Empfinden klar machen, so vergleiche man Oedipus mit Jaromir in *Grillparzers* „Ahnfrau". Jaromir hat den Grafen Borotin im Kampfe getötet und

erfährt erst dann, daß der Graf sein Vater war. Er fühlt ganz die Schwere seiner Tat. Vatermord ist die furchtbarste aller Sünden.

Ja, ich hör mit blut'gem Beben
Wie der ew'ge Richter spricht:
Allen Sündern wird vergeben
Nur dem Vatermörder nicht.

In seiner Seele keimt aber sofort der Gedanke auf, der dem Oedipus fremd blieb, der Gedanke, daß der Mensch wohl für seine Absicht, nicht aber für den Erfolg die Verantwortung zu tragen hat.

Meinen W u r f will ich vertreten,
Aber das nicht, was er traf.

Und so weist er dann die Schuld des Vatermordes von sich ab und überantwortet sie dem Schicksal:

Dunkle Macht und du kannst's wagen,
Rufst mir Vatermörder zu?
I c h schlug den, der mich geschlagen,
Meinen Vater schlugest d u!

Solche Unterscheidungen liegen dem sozial gebundenen Menschen im primitiven Zustande vollkommen ferne. Er kennt nur soziale Imperative, vor deren Verletzung er zurückscheut, weil er fühlt, daß sie allgemeine Mißbilligung und Strafe nach sich zieht. Diese ausschließliche Berücksichtigung des E r f o l g e s in der moralischen Beurteilung der primitiven menschlichen Verbände ist ein neuer Beweis für den s o z i a l e n Ursprung des sittlichen Bewußtseins. Wir werden nämlich gleich sehen, daß der Übergang von der Erfolgsethik zur Gesinnungsethik ein Produkt der i n d i v i d u a l i s t i s c h e n Entwicklungstendenz ist. Wenn aber auch heute noch trotz der gegenteiligen Meinung der aprioristisch denkenden Philosophen der Erfolg bei der moralischen Beurteilung fremder Handlungen eine große Rolle spielt, so kann man daraus ersehen, daß der soziale Charakter des sittlichen Bewußtseins sich trotz aller Wandlungen in hohem Grade bis zur Gegenwart erhalten hat.

Alles das also, was wir heute als sittliche Gefühle oder als moralische Urteile bezeichnen, hat seinen Ursprung im Zusammenleben der Menschen und kommt erst durch das Zusammenleben zustande. Was wir eine sittliche Norm nennen, das war ursprünglich nur ein sozialer Imperativ, dem die sozial gebundenen Primitiven mehr instinktiv als bewußt nachlebten. Deshalb kommt das, was wir heute als das Wesentliche des Moralischen ansehen, das Gefühl der i n n e r e n V e r p f l i c h t u n g noch nicht deutlich zum Bewußtsein, solange der Mensch in vollständiger sozialer Gebundenheit dahinlebt. Die sozialen Imperative sind Forderungen der Gruppe, die jedem Einzelnen mit überwältigender Macht und Autorität entgegentreten, so daß der Gedanke an einen Widerstand nur selten aufkommt.

Erst wenn infolge der sozialen Differenzierung in der von uns bereits geschilderten Weise sich selbständige und eigenkräftige Per-

sönlichkeiten herausgebildet haben, die an den überlieferten Glaubenssätzen und Rechtsordnungen Kritik zu üben beginnen, erst wenn durch die Wirksamkeit der individualistischen Entwicklungstendenz der Intellekt des einzelnen Menschen so weit erstarkt ist, daß er über die sozialen Imperative nachzudenken vermag und diese Imperative eben durch sein Nachdenken in sein Bewußtsein aufnimmt und zu deutlich erlebten Inhalten seiner Seele macht, erst dann darf man im eigentlichen Sinne von sittlichen Gefühlen, von moralischen Urteilen und von ethischen Forderungen sprechen. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß die meisten Staaten dadurch entstanden sind, daß ein kräftiges Jäger- oder Hirtenvolk über einen ackerbauenden Stamm herfiel und die Bauern zwang, für die Eroberer zu arbeiten. In einem so entstandenen Gemeinwesen findet sich bereits die für den Staat, wie er bis auf die neueste Zeit eingerichtet war, so sehr charakteristische Schichtung der Gesellschaft in Herrscher und in Beherrschte. Der Wille der herrschenden Klasse ist jetzt die Quelle der sozialen Imperative. Wächst nun ein solcher Staat in die Breite und in die Tiefe, so sieht sich die herrschende Klasse immer mehr genötigt, die sozialen Imperative klar und bestimmt zu formulieren. Es muß deutlich gesagt werden, was die Gesellschaft von jedem ihrer Mitglieder fordert, und was sie jedem gewährleistet. So entstehen die ersten Rechtsordnungen, die sich zunächst durch Tradition fortpflanzen, bald aber schriftlich fixiert werden.

Diese Rechtsordnung lebt sich nun allmählich ein. Die Einzelnen erkennen an, daß zum geordneten Zusammenleben soziale Imperative unerläßlich sind. Dadurch nehmen sie diese Forderungen der Gesamtheit in ihr eigenes Bewußtsein auf und erst jetzt kann von einer sittlichen Verpflichtung im eigentlichen Sinne die Rede sein. Die sozialen Imperative werden eben durch die innere Anerkennung, die ihnen von seiten der Einzelnen zuteil wird, zu Pflichten gestempelt. Zugleich aber mit dieser für die sittliche Entwicklung so überaus wichtigen Grundidee der Pflicht entwickelt sich auch ein anderes seelisches Gebilde, das ebenfalls zu den sittlichen Grundbegriffen gehört. Ich meine die innere Stimme, die uns warnt, wenn wir im Begriffe sind, etwas zu tun, wovon wir wissen, daß es allgemeine Mißbilligung, eventuell Strafe nach sich ziehen müßte. Diese innere Stimme, die wir das Gewissen nennen, ist keineswegs etwas Ursprüngliches, mit dem Wesen der Menschenseele von selbst Gegebenes, sondern ein Ergebnis der durch soziale Differenzierung entstandenen individualistischen Entwicklungstendenz. Pflicht und Gewissen entwickeln sich miteinander und aneinander.

Wir haben somit die Entstehung der beiden wichtigsten ethischen Grundbegriffe mit Hilfe der soziologischen Methode verständlich machen können. Daß Pflicht und Gewissen wirklich nichts anderes sind als Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, daß wir in diesen seelischen Entwicklungsprodukten keineswegs ewige und zeitlose, das heißt ungewordene Eigenschaften sehen dürfen, die der praktischen Vernunft anhaften und eine a priori erkennbare, nicht weiter abzuleitende ethische Struktur des menschlichen Willens

bilden, das wird sich am deutlichsten zeigen lassen, wenn wir unsere Auffassung vom Wesen der Pflicht mit der *Immanuel Kants* vergleichen.

Wir haben oben die große Bedeutung *Kants* für die Entwicklung der Ethik voll gewürdigt. Hier handelt es sich darum, die Unzulänglichkeit des Apriorismus in der Ethik an dem tiefgründigsten Vertreter dieser Richtung darzutun.

In der oft zitierten ergreifenden Apostrophierung der Pflicht in der Kritik der praktischen Vernunft*) kommt *Kants* ganze sittliche Glut, die unerschütterliche Festigkeit seines ethischen Glaubens, aber auch die vollkommene Unzulänglichkeit seiner Moralbegründung zu lebendigem Ausdruck.

„P f l i c h t! Du erhabener großer Name, die du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ *Kant* antwortet auf diese tiefgründige Frage: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke ... unter sich hat. Es ist nichts anderes als die P e r s ö n l i c h k e i t, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.“

Wir fragen, ebenso wie *Kant*, nach dem Ursprung der Pflicht. Wir sind mit dem großen Sittenlehrer auch darin einig, daß die Pflichterfüllung ein Wert ist, den sich der Mensch selbst erschuf und täglich neu erschafft. Deswegen können wir uns auch den ersten Teil seiner Antwort zu eigen machen, wenn wir seine Worte in unserem Sinne interpretieren. Auch wir sind der Meinung, daß der Ursprung

*) I. Teil, I. Buch, III. Hauptstück, V, 91, der *Hartenstein*schen Ausgabe.

der Pflicht in dem liegt, „was den Menschen über sich selbst als einen Teil der Sinnenwelt erhebt". Denn unsere soziologischen Grundeinsichten haben uns gelehrt, daß durch das Zusammenwirken der Menschen etwas Überpersönliches entsteht, und wir wissen auch, daß dieses Überindividuelle durch seelische Wechselwirkung hervorgebracht wurde, und daß es deshalb von rein geistiger Natur ist. Es ist also in der Tat „eine Ordnung der Dinge, die nur der Verstand denken kann", und die doch zugleich „die ganze Sinnenwelt unter sich hat". Wenn aber *Kant* fortfährt: „Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", so können wir uns mit dieser metaphysischen Konstruktion nicht zufrieden geben. Wir glauben nicht daran, daß eine zeitlose, a priori erkennbare, für alle Zeiten feststehende ethische Struktur der praktischen Vernunft besteht, und noch weniger sind wir davon überzeugt, daß sich daraus ein für alle Zeiten gültiger kategorischer Imperativ ableiten läßt.

Wir können auch nicht finden, daß die „Persönlichkeit" im Menschen dadurch richtig charakterisiert ist, daß man sie als „Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der ganzen Natur" bezeichnet. Es ist zunächst sehr fraglich, ob eine derartige Unabhängigkeit jemals wirklich vorhanden ist. Die konzentrierte Geistigkeit des Menschen — und das versteht *Kant* eigentlich unter „Persönlichkeit" — kann ihn dazu fähig machen, die Begierden zu meistern, die Leidenschaften zu bekämpfen, vielleicht auch Hunger, Durst und Ermüdung länger zu ertragen, aber ganz unabhängig von der Natur wird auch der stärkste Geist nie. Wir verstehen deshalb unter Persönlichkeit etwas ganz anderes. Wir wissen, daß infolge der sozialen Differenzierung allmählich selbständige und eigenkräftige Einzelmenschen sich herausentwickeln, die nach und nach die Fähigkeit erlangen, sich vom Einfluß der „kollektiven Vorstellungen" freizumachen, und die dadurch imstande sind, den überlieferten Glaubenssätzen, den überkommenen Rechtsordnungen, Sitten und Bräuchen kritisch gegenüberzutreten. Soziologisch betrachtet, ist also die Persönlichkeit die relative Freiheit und Unabhängigkeit von den autoritativ wirkenden Einflüssen der Gesellschaft. Wir sagen „relative" Freiheit, weil wir wissen, daß auch der Stärkste sich von dem Verbande, dem er angehört, nie vollständig loszulösen vermag, und daß die sozialen Bindungen auch bei den scheinbar ganz selbständigen Individuen niemals ihre Wirkung verlieren. Trotzdem aber wird auch diese relative Selbständigkeit der stark gewordenen Einzelpersönlichkeit, wie wir unten sehen werden, zur Quelle einer neuen sittlichen Forderung, die aber ihrem Wesen nach von dem, was wir Pflicht nennen, deutlich unterschieden werden muß.

Pflichten aber sind für den soziologisch orientierten Forscher nichts anderes als soziale Imperative, die in das Bewußtsein der Einzelnen tief eingedrungen sind. Es sind Forderungen, welche die soziale Organisation an ihre Mitglieder stellt, und zwar Forderungen, deren Erfüllung die Gesellschaft kraft ihrer Macht und Autorität auch zu erzwingen fähig und bereit ist.

Mit dem Begriff der Pflicht ist deshalb immer die Vorstellung verbunden, daß die Verletzung derselben Mißbilligung oder auch Strafe nach sich ziehen muß. Da nun die Existenzbedingungen der menschlichen Gesellschaftsorganisationen nicht immer dieselben bleiben, sondern steten Wandlungen unterworfen sind, so können auch die sozialen Imperative nichts Zeitloses und Ewiges sein. Die Forderungen der Gesellschaft variieren sowohl in bezug auf ihren Inhalt als auch hinsichtlich ihrer Strenge und Intensität. Die Pflichten sind also nichts Ständiges, was sich immer gleich bleibt. Sie entwickeln sich vielmehr weiter gemäß den Veränderungen, die die Struktur des Gemeinwesens erfährt. Zugleich mit dem Gefühl der Pflicht entsteht auch, wie wir bereits gesagt haben, die warnende Stimme in unserem Innern, die wir das Gewissen nennen. Auch das Gewissen ist nichts Ursprüngliches und Zeitloses. Je komplizierter die Gesellschaft wird, desto mannigfaltiger werden ihre sozialen Imperative, desto größer wird der Kreis der Pflichten und desto mehr bereichert und verfeinert sich das Gewissen.

Es findet aber im Laufe der Entwicklung keineswegs bloß eine stetige Vermehrung der sozialen Imperative statt. Sie erfahren vielmehr im Laufe der Zeiten auch die mannigfachsten Änderungen ihres Inhaltes. Viele Forderungen erweisen sich unter geänderten Verhältnissen als undurchführbar, manche aber auch als unnütz, ja sogar als verderblich. Der griechische Stadtstaat konnte von seinen Bürgern vieles fordern, was im modernen Großstaat unmöglich ist, während dieser wiederum eine ganze Fülle neuer, vorher kaum geahnter sozialer Imperative gezeitigt hat.

Wenn *Goethe* einmal die Pflicht als „die Forderung des Tages" bezeichnet, so hat er die Wandlungsfähigkeit der sozialen Imperative viel besser verstanden als *Kant* mit seinem Glauben an die unveränderliche ethische Struktur der praktischen Vernunft.

Eine künftige soziologische Ethik wird nun die Aufgabe haben, die sozialen Imperative möglichst vollständig aufzuzählen, zu ordnen und namentlich ihre Wandlungen darzustellen. Hier kommt es hauptsächlich darauf an, die Überzeugung festzulegen, daß die Gesellschaft die Geburtsstätte aller sittlichen Forderung ist und daß auch die im scheinbar ganz selbständig gewordenen Bewußtsein hochstehender Einzelmenschen sich bildenden sittlichen Aufgaben immer nur als ein Produkt der sozialen Entwicklung verstanden werden können.

Die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten haben uns gezeigt, daß wir in der Menschheitsgeschichte zwei anscheinend entgegengesetzte Tendenzen am Werke sehen. Die individualistische Entwicklungstendenz betätigt sich in einem fortwährenden Befreiungskampf der erstarkten und selbständig gewordenen Persönlichkeit gegen gesellschaftliche und insbesondere gegen staatliche Bevormundung. Die autoritative Tendenz, die von der Gesellschaftsgruppe und vom Staate ausgeht, gelangt in dem Streben zum Ausdruck, die Kräfte der Einzelnen in den Dienst des Ganzen zu stellen und dadurch den Individuen nicht nur ihre Existenz und ihre Sicherheit, sondern auch die kräftigsten und größten Entfaltungs-

möglichkeiten zu sichern. In der sittlichen Entwicklung wirken nun, wie wir bereits jetzt sehen können, beide Entwicklungstendenzen zusammen. Die sozialen Imperative, die den Einzelnen machtvoll binden, werden erst dann zu sittlichen Pflichten, wenn das individuelle Bewußtsein genügend erstarkt ist, um diese Forderungen in sich aufzunehmen und zu Richtlinien für das eigene Tun zu gestalten. Das soziale Phänomen der Pflicht entsteht gleichzeitig mit der seelischen Disposition, die wir das Gewissen nennen. Die warnende Stimme in unserem Innern, die zweifellos ein individualistisches Phänomen ist, muß vernehmbar sein, wenn von einem Pflichtbewußtsein die Rede sein soll. Pflicht und Gewissen entwickeln sich, wie wir bereits sagten, miteinander und aneinander. Beide enthalten strenge Forderungen von starker Verbindlichkeit. Diese Forderungen zeigen aber keineswegs jene Starre und Unveränderlichkeit, von der apriorisch gerichtete Ethiker oft sprechen. Der Pflichtenkreis ist niemals fertig, sondern erfährt immer neue Erweiterungen. Ebenso bezieht unser Gewissen immer neue Momente in seinen Wirkungskreis ein und verfeinert sich im Laufe der Zeit infolge der individualistischen Entwicklungstendenz wie auch durch neu erstehende soziale Pflichten. Diese Wechselbeziehungen können aber nur mittels der soziologischen Methode erkannt werden und deshalb müssen wir die Gesellschaftslehre immer entschiedener zur Grundlage der Ethik machen.

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns auch eine überaus wichtige Tatsache des sittlichen Lebens verstehen, eine Tatsache, die in der neueren Ethik als etwas Selbstverständliches hingestellt und zugleich als etwas ganz Ursprüngliches betrachtet wird. Ich meine die allgemein herrschende Ansicht, daß es bei der moralischen Beurteilung einzig und allein auf die Gesinnung des Täters und gar nicht auf den Erfolg der Tat ankommt. Wir haben bereits oben nachgewiesen, daß es in primitiven Zeiten ganz anders war. Für die Beurteilung war ausschließlich der Erfolg maßgebend. Die Absicht des Täters kam gar nicht in Betracht. Wir haben aber durch die Vergleichung von *Sophokles'* König Oedipus mit *Grillparzers* „Ahnfrau" gezeigt, daß sich hier tatsächlich eine Wandlung vollzogen und eine Änderung des Gesichtspunktes stattgefunden hat. Wodurch ist nun diese Neuorientierung in der moralischen Beurteilung bewirkt worden? Ist es ferner auch wirklich wahr, daß bei der Beurteilung fremder Handlungen heute der Erfolg gar keine Rolle mehr spielt? Die Soziologie gibt Antwort auf diese Fragen.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß die größere Kompliziertheit der staatlichen Organisationen die Arbeitsteilung und die damit verbundene soziale Differenzierung zur Folge habe. Dadurch aber tritt die individualistische Entwicklungstendenz in Kraft und es bilden sich eigenkräftige Persönlichkeiten aus, die den überkommenen Einrichtungen, der Religion, der Sitte und dem geltenden Recht kritisch gegenüberstehen. Zugleich hat aber der Mensch auf dieser Kulturstufe gelernt, nicht mehr von der Hand in den Mund zu leben, sondern seinem Willen entferntere Ziele zu setzen, deren Erreichung nicht durch eine einzelne Tat, sondern erst durch eine zusammenhängende

Kette von Handlungen möglich wird. Dadurch verliert die einzelne Tat viel von ihrem Wert für die moralische Beurteilung des Täters. Sie ist jetzt bloß ein Glied in einer längeren Reihe, und ich kann sie nur dann ganz verstehen, wenn mir das Endglied der Reihe bekannt ist. Dieses Endglied ist aber nichts anderes als der Zweck, die Absicht, die dem Täter vorschwebt.

Da überdies infolge der Differenzierung der Interessen es sich nicht mehr von selbst versteht, daß jeder einzelne Bürger das Wohl des Ganzen zu fördern bestrebt ist, so kann ich über seine soziale Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht mehr auf Grund einer einzelnen Tat entscheiden. Ich muß vielmehr, um über seine Stellung zur Gesellschaft orientiert zu sein, den wahren Endzweck seiner Handlung oder, was dasselbe ist, die ihr zugrunde liegende Absicht oder Gesinnung kennen. Wenn z. B. vom Athener *Kimon* erzählt wird, er habe seine großen Gärten dem Volke zur Benutzung überlassen, so ist diese Tat gewiß an sich sozial nützlich und deshalb zu billigen. Tat er dies aber knapp vor der Wahl der höheren Beamten, so kann diese volksfreundliche Handlung auch eine Maßregel sein, um Stimmen zu bekommen, und durch diese jetzt erkannte Absicht verliert sie ganz und gar ihren moralischen Charakter. Ähnliche Beispiele liefert uns das öffentliche Leben unserer Zeit fast täglich. Derartige Erfahrungen haben nun zur Folge gehabt, daß der sittliche Wert des Menschen immer mehr in sein Inneres verlegt wird. Gegenstand der moralischen Beurteilung wird so immer ausschließlicher die Willensrichtung, die Gesinnung des Menschen. *Kant* ist von dieser Ausschließlichkeit ganz durchdrungen und stellt es geradezu als ein ethisches Axiom hin, daß „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich sei, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille". Tatsächlich ist aber diese Wertschätzung der Gesinnung, die *Kant* geradezu als logische Denknotwendigkeit hinstellt, anfangs gar nicht vorhanden und hat sich erst infolge der komplizierter gewordenen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft herausentwickelt. Dies wird noch klarer, wenn wir uns darauf besinnen, daß auch heute noch, wo jeder theoretisch zugibt, daß nur die Gesinnung moralischen Wert besitzt, trotzdem der wirkliche Erfolg einer Handlung, das heißt hier der tatsächlich durch die Tat hervorgebrachte soziale Nutzen, bei der moralischen Beurteilung eine große Rolle spielt. Wird z. B., wie wir das hier in Wien in den letzten Jahrzehnten wiederholt erlebt haben, die Errichtung von Volksbildungshäusern angeregt und zu diesem Zwecke eine Geldsammlung veranstaltet, so werden wir, wenn wir hören, daß eine arme Arbeiterfrau ihre mühsam ersparten Pfennige diesem edlen Zwecke gewidmet hat, gewiß die in dieser opferwilligen Handlung zutage tretende sittliche Gesinnung bereitwillig von ganzem Herzen anerkennen und bewundern. Wenn aber durch die Millionenspende eines Reichen die sofortige Errichtung eines solchen Institutes ermöglicht wird, so findet diese Tat wegen des großen, in die Augen springenden sozialen Nutzens, der dadurch gestiftet wurde, viel lautere und viel dauerndere Anerkennung

und Bewunderung. Der soziale Ursprung der moralischen Beurteilung macht sich, wie wir sehen, auch in unserer stark individualisierten Kultur noch immer geltend.

Die soziologische Betrachtungsweise hat es uns möglich gemacht, den Ursprung der sittlichen Verpflichtung und die Entstehung des Gewissens begreiflich zu machen, ohne daß wir zu der unbewiesenen Annahme einer ursprünglichen und zugleich zeitlosen, ewigen ethischen Struktur der praktischen Vernunft unsere Zuflucht nehmen mußten. Was nun die Weiterentwicklung des sittlichen Bewußtseins betrifft, so werden auch hier die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten uns den richtigen Weg finden lehren.

Wir haben gesehen, daß der selbständig gewordene Mensch einen mehrtausendjährigen Befreiungskampf um die Anerkennung seines Eigenwertes führen mußte. Dieser Befreiungskampf ist für die sittliche Entwicklung der Menschheit von einer bisher kaum geahnten Bedeutung. Auf diesem Wege wurden dem Staat immer mehr Rücksichten auf die gesteigerten Ansprüche und Bedürfnisse des innerlich reif und reich gewordenen Menschen abgezwungen, die wir in den Gesetzgebungen aller europäischen Staaten bemerken können. Dieser Befreiungskampf, der vom sechzehnten Jahrhundert an ein rascheres Tempo annimmt und an der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht, hat die Milderung der Gesetze gegen den zahlungsunfähigen Schuldner, hat die Abschaffung der Folter, die mildere Behandlung der Sträflinge, den Schutz der persönlichen Ehre und schließlich die Wohlfahrtseinrichtungen der neuen Zeit zur Folge gehabt. Die Erklärung der Menschenrechte in Amerika und in Frankreich ist das beredteste und das augenfälligste Ergebnis dieses Befreiungskampfes, ein Ergebnis, das vielfach die Grundlage aller neueren Gesetzgebungen bildet.

Neben diesen objektiv konstatierbaren, in konkreten Einrichtungen gleichsam verdichteten Wirkungen vollziehen sich jedoch infolge der individualistischen Entwicklungstendenz auch sehr wichtige innere Wandlungen und Veränderungen des sittlichen Bewußtseins, die sich erst dem tiefer dringenden soziologisch geschulten Blicke erschließen.

Das Hervortreten eigenkräftiger Persönlichkeiten hat zunächst die überaus wichtige Wirkung, daß man beginnt, über sittliche Fragen nachzudenken. In allen geschichtlichen Perioden, wo der Befreiungskampf des Individuums besonders deutlich zutage tritt, findet eine lebhafte Erörterung der sittlichen Grundfragen statt. Dies tritt uns besonders deutlich und lebensvoll in der griechischen Aufklärungszeit entgegen. Wir sehen da, wie an aller Überlieferung individualistische Kritik geübt wird. Die geltenden Gesetze, die religiösen Glaubensvorstellungen, die alten Mythen werden kritisch geprüft, und zwar hauptsächlich nach ethischen Gesichtspunkten. Den homerischen Göttern werden ihre Laster vorgehalten, *Pindar* will an die Wahrheit eines Mythus nicht glauben, in welchem eine Gottheit als ein Leckermaul hingestellt wird. *Euripides* versteigt sich sogar zu der Behauptung: „Wenn Götter Böses tun, so sind sie keine Götter“, und *Protagoras* geht so weit, daß er die Existenz der Götter in Frage

stellt. Aus dieser Zeit geht nun der Mann hervor, der durch seine Lehre, durch sein Leben und vor allem durch seinen Tod der Ethik die erste und zugleich die dauernde wissenschaftliche Begründung gegeben hat. *Sokrates* ist ein Kind der Aufklärungszeit und hat von ihr den Glauben an die Kraft der menschlichen Vernunft übernommen. Das Nachdenken über sittliche Fragen wird ihm zur heiligen Pflicht und er bleibt bis zum Tode davon durchdrungen, daß man durch streng logische Erwägungen mit absoluter Sicherheit ermitteln kann, was in jedem einzelnen Fall zu tun oder zu lassen sei. Im Gespräch „Kriton" läßt ihn *Platon* ausdrücklich sagen, daß man in sittlichen Fragen immer nur der Vernunft und niemals der Meinung der Vielen zu folgen habe. Dieser von *Sokrates* in die Ethik eingeführte Intellektualismus ist ihr bleibendes Besitztum und kann nie mehr aus ihr verschwinden. Nur die klar bewußte Einsicht in das Wesen unserer Verpflichtungen kann uns zur wirksamen Richtlinie werden.

Dieses Nachdenken hatte nun zunächst die Wirkung, daß man als Ziel und Zweck des Menschenlebens die eigene Glückseligkeit ansah. Das ist eine sehr begreifliche Folge der individualistischen Entwicklungstendenz. Wenn der Einzelne seiner eigenen Vernunft mehr vertraut als der Überlieferung, so ist es ganz natürlich, daß er sich in seiner Zielsetzung zunächst auf sich selbst beschränkt und seine eigene Glückseligkeit als den selbstverständlichen Zweck des Daseins ansieht. Der eudaimonistische Gedanke ist mitunter so stark geworden, daß er aus der individualistischen Entwicklungstendenz die äußersten Konsequenzen gezogen und so zur Leugnung jeder sittlichen Verpflichtung geführt hat. Wir haben in unserer Darstellung der Entwicklung der Ethik radikale Denker kennen gelernt, die kühn genug waren, den Egoismus als allein maßgebend hinzustellen und keinerlei sittliche Verpflichtung gegen die Gesamtheit anzuerkennen.

Daß solche Gedankenreihen, denen heute noch viele im stillen zustimmen, nicht allgemeine Geltung erlangen können, dafür liegt der Grund zunächst in dem kollektiven Ursprung des sittlichen Bewußtseins und in der fortdauernden Abhängigkeit des Einzelnen von der sozialen Organisation, der er angehört. Der selbständig gewordene Mensch mag im Bewußtsein der Selbstherrlichkeit seiner Vernunft und seines Gewissens in seiner Studierstube ganz davon durchdrungen sein, daß er unabhängig von der Meinung der Vielen souverän für sich entscheiden könne und dürfe, was er soll und was er nicht soll, er mag sich noch so sehr in seine eigene Gedankenwelt einspinnen und sich für absolut frei und unabhängig halten und erklären. Sobald er ins Leben hinaustritt, umschließen ihn die sozialen Imperative seines Staates und er findet es ganz selbstverständlich, daß er sich in seinem Tun nach ihnen richtet. So wie er sich ohne Bedenken der Einrichtungen bedient, die nur durch die Organisation des Gemeinwesens entstehen und funktionieren können, so fügt er sich auch den sozialen Bindungen, die ihn von allen Seiten umgeben, und wird so — vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen — doch wieder ein Glied der großen Gemeinschaft, von der er sich unabhängig wähnte. Die kollektiven Vorstellungen und Gefühle bilden

auch bei dem scheinbar ganz selbständig gewordenen Einzelmenschen einen sehr erheblichen und sehr wichtigen Bestandteil seines Bewußtseins und wirken den Auswüchsen des antisozialen Egoismus entgegen.

Die individualistische Entwicklungstendenz führt aber keineswegs bloß zur Isolierung des Einzelmenschen und zu seiner Loslösung vom staatlichen Verbande. Sie hat, wie wir oben gesehen haben, auch noch eine ganz anders geartete Wirkung, die für die sittliche Höherentwicklung von einer bis jetzt weniger beachteten, ganz besonders großen Bedeutung geworden ist. Die individualistische Entwicklungstendenz bringt ja, wie wir in unserer Darlegung der soziologischen Grundeinsichten gezeigt haben, mit psychologischer Notwendigkeit aus sich den Universalismus und den Kosmopolitismus hervor und schafft dadurch die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit. Daraus aber entwickelt sich schon im Altertum bei den Vertretern der mittleren Stoa (besonders *Panätius*) die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, für die in den gebildeten Kreisen Roms die seither allgemein gewordene Bezeichnung „Humanität" geprägt wird. Dadurch erfährt nun das sittliche Bewußtsein eine überaus bedeutsame Erweiterung und es entwickelt sich daraus ein ganz neuer sittlicher Gedanke, dessen Bedeutung für die ethische Höherentwicklung der Menschheit nur die soziologische Betrachtungsweise in das rechte Licht zu setzen vermag.

Um das klar zu machen, müssen wir daran erinnern, daß wir in den dargelegten soziologischen Grundeinsichten eine Art von Grundformel für die Beurteilung der sozialen Gebilde gefunden haben. Sie beruht auf der Doppelfunktion der Erzeugnisse des Zusammenlebens, die sowohl über uns als auch in uns sind. Wir haben diese Doppelfunktion am Beispiel der Sprache erläutert und auch auf andere Gebilde angewendet. Wir haben gesehen, daß die soziologische Wirkung nur dann ganz zutage tritt, wenn beide Seiten der Doppelfunktion voll entwickelt sind. Was nun die Idee der ganzen Menschheit betrifft, so müssen wir sagen, daß sie bis jetzt weit mehr in uns als über uns ist. Die ganze Menschheit als Einheit ist noch keine festgegliederte Organisation. Sie ist bis jetzt bloß Forderung, Hoffnung, Wunsch, Streben. Jeder Einzelne soll gewiß alles daransetzen, um diese Idee der soziologischen Verwirklichung entgegenzubringen. Aber bisher ist die ganze Menschheit noch nicht als Einheit organisiert und besitzt deshalb noch keine Macht und nicht genügende Autorität.

Dasselbe gilt nun von der sittlichen Forderung, die mit der Idee der ganzen Menschheit unzertrennlich verbunden und zugleich ein bleibender Beweis für den individualistischen Ursprung dieser Idee ist. Wer die Menschheit als große Einheit fordert, der muß zugleich von dem Eigenwert jedes einzelnen menschlichen Individuums tief durchdrungen sein. Er muß in jedem Menschen das allgemein Menschliche achten und verehren. Jeder einzelne Mensch muß mir als Träger des Menschlichen gelten, das in uns allen wohnt, seinem Wesen nach geistiger Natur ist und von frommen Seelen als das Göttliche in uns empfunden wird. Jeder einzelne Mensch muß deshalb als Selbstzweck

angesehen werden, und man darf ihn, wie es *Kant* ausdrückt, niemals bloß als Mittel brauchen.

Nun ist auch diese Forderung, den Eigenwert eines jeden Menschen anzuerkennen, bisher nur in uns und noch nicht über uns. Zwar hat die Gesetzgebung der letzten hundert Jahre dieser Forderung teilweise Rechnung zu tragen begonnen, allein es fehlt noch viel dazu, daß sie zum sozialen Imperativ wäre erhoben worden. Somit sind beide Gedanken, der der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und der vom Eigenwert jedes einzelnen Menschen, bisher nur Ideen, nur Hoffnungen, nur Wünsche, nur innerlich vorhandene sittliche Motive. Sie sind von der Machtorganisation des Staates noch nicht zu sozialen Imperativen ausgestaltet worden und auch die öffentliche Meinung hat diese Forderungen noch nicht in klarer und unmißverständlicher Weise als allgemein verpflichtend hingestellt. Deshalb wäre es irreführend, diese beiden miteinander eng verbundenen sittlichen Ideale mit dem Namen der P f l i c h t zu bezeichnen.

Wir müssen vielmehr nach einem Ausdruck suchen, der den rein innerlichen Charakter dieser Forderungen deutlich zur Darstellung bringt und zugleich die Vereinigung des individualistischen und universalistischen Momentes klarmachen kann. Mit Anlehnung an *Kant*, dessen Ethik einen Höhepunkt dieser Synthese von Individualismus und Universalismus darstellt, wollen wir diesen neuen Hebel der sittlichen Entwicklung die M e n s c h e n w ü r d e nennen.

Die Menschenwürde unterscheidet sich von der Menschenpflicht durch zwei wichtige Momente. Die Pflicht ist ein sozialer Imperativ und setzt deshalb eine geschlossene, organisierte Gesellschaft voraus, die dem Einzelnen als Macht und Autorität gegenübersteht und im Notfall auch imstande ist, ihre Forderungen zu erzwingen. Die sozialen Imperative haben ferner den ihnen immanenten Zweck, das Gefüge der Gesellschaft zu erhalten und vor gewaltsamen Eingriffen zu schützen. Ihr Prinzip ist das Prinzip der O r d n u n g als eines unentbehrlichen Mittels zur Erhaltung des Bestehenden. In beiden Punkten beruht nun die Menschenwürde auf wesentlich anderen Grundsätzen. Zunächst fällt hier das äußere Machtmoment ganz weg. Das Gefühl der Menschenwürde zeitigt nur solche Forderungen, die der sittlich höherstehende Mensch im Bewußtsein seines Eigenwertes a n s i c h s e l b s t s t e l l t. Haben wir uns einmal zum lebendigen Bewußtsein der Menschenwürde emporgearbeitet, so genügt es uns nicht mehr, die sozialen Imperative zu befolgen, das heißt bloß den Forderungen zu entsprechen, die von der Gesellschaft an uns gestellt werden. Wir suchen uns vielmehr selbst Arbeiten, zu denen wir uns für befähigt erachten, wir verlangen von uns, daß wir alle unsere Kräfte entfalten und in den Dienst des Ganzen stellen, und sind erst dann mit uns zufrieden, wenn wir unser Bestes getan haben. Wir erkennen die sozialen Imperative als unsere Pflichten an, gehen aber in unserem Betätigungsdrang, im Bewußtsein der eigenen Kräfte weit darüber hinaus. Wir betrachten ferner — und das ist das zweite Moment, wodurch sich die Menschenwürde von der bloßen Pflicht unterscheidet — die soziale Organisation, in der wir leben, nicht als

etwas Fertiges, Unveränderliches. Unser verfeinertes Gewissen gebietet uns vielmehr, auf vorhandene Mängel des staatlichen Gefüges zu achten und hinzuweisen. Wir stellen nicht nur an uns selbst, sondern auch an den Staat, in dem wir leben, höhere Forderungen und bemühen uns nach Kräften, an der Verwirklichung dieser Forderungen zu arbeiten, indem wir auch andere Gleichgesinnte dafür zu gewinnen suchen. Das Prinzip der Menschenwürde und ihrer Gebote ist also nicht bloß Erhaltung und Ordnung, sondern Fortschritt und Höherentwicklung. *Sokrates* ist auch hier leuchtendes Vorbild und verdeutlichendes Beispiel. In seiner Verteidigungsrede vor den athenischen Richtern hat er die denkwürdigen Worte gesprochen: „Wo einer sich selbst hingestellt hat, weil er es für das Beste hielt, und wo er vom Vorgesetzten hingestellt wurde, dort muß er ausharren auch in der Gefahr“ (*Plato,* Apologie, c. 16). *Sokrates* hat alle Pflichten eines Bürgers immer gewissenhaft erfüllt. Daneben aber hat er sich die Aufgabe gestellt und es für seinen Beruf erachtet, die Menschen zur sittlichen Selbstbesinnung anzuregen. In der Ausübung dieses Berufes hat er sich oft genötigt gesehen, an bestehenden staatlichen Einrichtungen Kritik zu üben und hat sich dadurch viele Feindschaften zugezogen. Er hat aber an seinen Überzeugungen unerschütterlich festgehalten und ist für dieselben mutig und standhaft in den Tod gegangen. An ihm kann man also lernen, was Menschenpflicht ist, und was darüber hinaus die Menschenwürde dem sittlich Hochstehenden gebietet.

Den Forderungen der Menschenwürde fehlt also vollständig das mit der Pflicht immer verbundene Gefühl des sozialen Zwanges. Die Menschenwürde bedeutet die ausschließlich in uns selbst gelegene Verbindlichkeit, die aus dem Bewußtsein des persönlichen Eigenwertes hervorgeht. Die Gesellschaft, deren Mandatar in immer weiterem Umfange der Staat geworden ist, verlangt von jedem Bürger die Erfüllung seiner Pflichten. Sie kann aber heute noch nicht so weit gehen, auch die Forderungen der Menschenwürde in den Pflichtenkreis einzubeziehen, und zwar schon deshalb nicht, weil die bisher erreichte Organisation des Staates es sogar oft unmöglich macht, den Forderungen der Menschenwürde nachzuleben.

Die Menschenwürde bedeutet sittliche Autonomie und innere Souveränität. Sie ist die schönste Frucht der individualistischen Entwicklungstendenz und ruht auf dem im Laufe der Zeiten allmählich errungenen Bewußtsein vom Eigenwert jeder menschlichen Persönlichkeit. Dieses Bewußtsein geht aber doch wieder aus einem Solidaritätsgefühl hervor. Der Gedanke vom Menschen als Selbstzweck, von dem unverlierbaren Wert jedes einzelnen Menschendaseins hätte sich nämlich gar nicht ausbilden können, wenn nicht aus der individualistischen Entwicklungstendenz die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen wäre. Beide Gedanken hängen aufs engste zusammen, bedingen und stärken einander. Je mehr sich der Blick des Einzelnen über Staaten und Nationen hinaus erweitert, je klarer das, was allen Menschen gemeinsam ist, sich von dem abhebt, was sie voneinander trennt, je fester

und je allgemeiner die Überzeugung wird, daß die Menschheit, die auf der Erde wohnt, dazu bestimmt ist, eine große Einheit zu bilden, desto tiefer muß die Einsicht in die Seelen dringen, daß wir in jedem Menschen den Träger der Menschheitsidee erblicken müssen und ihn demgemäß als Selbstzweck, als Eigenwert zu betrachten und zu behandeln verpflichtet sind. Umgekehrt trägt wiederum das zunehmende Interesse, das wir jedem einzelnen Menschenschicksal entgegenbringen, der innige Anteil, den wir nicht nur an unseren Staats- und Volksgenossen, sondern auch an jedem Angehörigen einer fremden Nation, bei dem wir die allgemein menschlichen Werte vorfinden, zu nehmen gelernt haben, dazu bei, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit fester in unseren Seelen zu verankern.

Wir dürfen also sagen, daß auch der Gedanke der Menschenwürde nicht metaphysisch und nicht apriorisch, sondern soziologisch und empirisch fundiert ist. Das Bewußtsein einer höheren Verpflichtung ist auch hier die Folge einer Zugehörigkeit, aber einer Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen, das die kleineren sozialen Gebilde, die Staaten und die Nationen in sich schließt.

Menschenpflicht und Menschenwürde sind keineswegs Gegensätze. Wir haben in ihnen die Ergebnisse der zwei Entwicklungstendenzen vor uns, die wir im Zusammenleben der Menschen als wirksam erkannt haben. Die Pflicht ist aus dem autoritativ sozialen, die Menschenwürde aus dem freiheitlich individualistischen Prinzip hervorgegangen. Beide sind als Hebel der sittlichen Entwicklung zu betrachten und beide haben Anteil an der Festigung und am Fortschritt des sittlichen Bewußtseins. Die Menschenwürde hat den Kreis der sozialen Imperative erweitert und den Staat gezwungen, nicht nur im Verbrecher noch den Menschen zu achten, sondern auch dem gesteigerten Bewußtsein vom Eigenwert jedes Menschen in der Gesetzgebung Rechnung zu tragen. Trotzdem kann es vorkommen und kommt sogar tatsächlich nicht selten vor, daß die sozialen Imperative sich den Forderungen der Menschenwürde entgegenstellen. So verlangt z. B. die Menschenwürde von uns die unbedingte Wahrhaftigkeit in allen Dingen. Jede Lüge ist eine Herabsetzung der Persönlichkeit und deshalb eine Verletzung der Menschenwürde. *Kant,* der den Begriff der Menschenwürde in seiner ganzen Tiefe erfaßt und nur den soziologischen Ursprung verkannt hat, stellt die Lüge deshalb als etwas unbedingt Verwerfliches hin und gestattet nicht einmal, aus Menschenfreundlichkeit zu lügen. Es ist nun kein Zweifel, daß die Struktur der Gesellschaft und die Organisation des Staates in ihrer heutigen Beschaffenheit nicht nur gar sehr zur Lüge verleitet, sondern nicht selten sogar das Opfer der Lüge geradezu verlangt*). In der Regel erweisen sich bei solchen Konflikten die sozialen Imperative, hinter denen die Macht und die Autorität des Staates steht, als stärker und die Forderungen der Menschenwürde müssen einst-

*) Vgl. dazu *Jerusalem,* „Wahrheit und Lüge", zuerst veröffentlicht in der „Deutschen Rundschau", November 1898, dann wieder abgedruckt in „Gedanken und Denker", Wien 1905, S. 26—58.

weilen zurücktreten. Sie hören aber deswegen nicht auf, sittliche Forderungen zu sein. Sie wirken im Stillen weiter und werden im Laufe der Entwicklung oft stark genug, um die sozialen Imperative — nicht etwa zu überwinden, sondern auszugestalten und umzugestalten. Jedenfalls entstehen aus solchen Konflikten, zu denen keineswegs bloß die Forderung der Wahrhaftigkeit Anlaß gibt, neue ethische Probleme, die zur sittlichen Weiter- und Höherentwicklung beitragen. Eine künftige soziologische Ethik wird die Aufgabe haben, gerade solche Konflikte besonders eingehend zu untersuchen. Man wird den Widerstreit zwischen den sozialen Imperativen und den Forderungen der Menschenwürde historisch verfolgen und dabei auch die Darstellungen genialer Dichter, die für solche Seelenkämpfe einen besonderen Blick haben, mit großem Gewinn zur Verdeutlichung der Probleme heranziehen. Wir müssen uns jedoch hier in unserer Einführung darauf beschränken, auf die allerwichtigsten Konsequenzen hinzuweisen, die sich aus solchen Konflikten für die Weiterentwicklung der ethischen Probleme ergeben.

Das weitaus wichtigste dieser Probleme, das überdies infolge des Weltkrieges und seiner so traurigen Folgen ein starkes aktuelles Interesse gewinnt, ist die Frage nach der ethischen Aufgabe des Staates oder, was dasselbe besagt, nach den Beziehungen zwischen Politik und Moral. Man hat diese Fragen seit den Tagen *Platos* vielfach erörtert und sich auch während des Weltkrieges viel mit ihnen beschäftigt. Man konnte aber zu keiner befriedigenden Lösung gelangen, weil man noch nicht gelernt hatte, die soziologische Betrachtungsweise auf diese Dinge anzuwenden. Im Lichte unserer soziologischen Grundeinsichten bekommen diese alten Probleme ein ganz neues Ansehen und es lassen sich wenigstens die Richtlinien deutlich erkennen, in denen sich die Lösung bewegen muß. Der Staat ist als Machtorganisation entstanden und bis auf den heutigen Tag Machtorganisation geblieben. Er muß, um sich gegenüber anderen Staaten selbständig zu erhalten, aber auch um in seinem Innern Ruhe und Ordnung wahren zu können, über eine Macht verfügen, die ihn fähig macht, seinen Willen gegenüber solchen Elementen, die seinen Bestand zu untergraben oder zu gefährden suchen, durchzusetzen und seine Bürger vor solchen Umtrieben zu schützen. Als wichtigstes Organ der Staatsmacht fungierte von den ältesten Zeiten an bis zur Gegenwart die Wehrmacht, über die der Staat verfügte. *Herbert Spencer* bezeichnet den auf die Wehrmacht gegründeten Staat als den militärischen Typus der Gesellschaft und stellt ihm den industriellen Typus gegenüber, dem seiner Ansicht nach die Entwicklung zustrebt. Die Geschichte kennt bisher nur solche Staaten, die dem entsprechen, was *Spencer* den militärischen Typus nennt. Wenn also *Hegel* in einer seiner politischen Jugendschriften den Satz ausspricht: „Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist notwendig, daß sie eine gemeinsame Wehre und eine Staatsgewalt bilde", so hat dieser allgemein als rein spekulativer Kopf verschrieene Denker damit seinen starken Wirklichkeitssinn erwiesen, von dem man auch sonst in seinen Werken, besonders dort, wo es sich

um geschichtliche Dinge handelt, überraschende Proben finden kann*). Solange auf der Erde mehrere Staaten nebeneinander bestehen werden, solange wird jeder einzelne Staat Machtorganisation bleiben müssen und die Wehrmacht nicht entbehren können. Aber auch dann, wenn der jetzt bestehende Völkerbund entsprechend ausgestaltet werden sollte, oder wenn gar die ganze bewohnte Erde sich zu einem einzigen Staatswesen zusammenschlösse, würde doch aller Voraussicht nach auch dann noch eine Machtorganisation da sein müssen, um dieses große Ganze zusammenzuhalten. Die rein machtpolitische Auffassung des Staates hat seit den Tagen *Machiavellis* immer mehr Anhänger gefunden. Der Staat, so wird behauptet, hat vor allem die Aufgabe, sich selbst, das heißt seine Macht, zu behaupten und womöglich zu erweitern. Die Politik ist die Kunst, die geeigneten Mittel dazu zu finden. Sittliche Forderungen kommen dabei nicht in Betracht. Politik hat mit Moral nichts zu schaffen. Ethische Forderungen beziehen sich auf die Verpflichtungen der Menschen gegeneinander, der Einzelnen gegen den Staat oder gegen die ganze Menschheit. Der Staat selbst aber ist vollkommen souverän, er ist sich Selbstzweck und hat das selbstverständliche Recht, zur Erhaltung und zur Erweiterung seiner Macht alle dazu geeigneten Mittel anzuwenden.

Durch die Bildung absolutistischer Staaten im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hat sich diese Auffassung in den Köpfen der Regierenden immer mehr befestigt. Es hat zwar niemals an Stimmen gefehlt, die es laut aussprachen, daß der Staat auch andere Aufgaben habe, allein sie sind meist ungehört verhallt. Auch der Parlamentarismus, der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in den früher absolut regierten Staatswesen Eingang fand, hat an der machtpolitischen Auffassung wenig geändert. Das mächtig sich entfaltende Nationalgefühl und der daraus hervorgehende Chauvinismus haben vielmehr den Machtgedanken und die Expansionstendenz gesteigert. Die sogenannten „Realpolitiker", die für die tatsächliche Leitung des Staates maßgebend waren, wollten von sittlichen oder kulturellen Aufgaben des Staates nichts hören und betrachteten alle politischen Probleme ausschließlich als Machtfragen. Im Weltkrieg haben diese rein machtpolitischen Auffassungen ihren erschreckenden Ausdruck gefunden. Vielleicht wird man jetzt, wo die ganze Welt unter den Folgen dieser Katastrophe zu leiden hat, eher geneigt sein, anders gerichteten Erwägungen Gehör zu schenken. Wir glauben zeigen zu können, daß die Organisation des Staates für die sittliche Entwicklung der Menschheit von der allergrößten Bedeutung war, und daß eine soziologisch orientierte Politik ihm in Zukunft eine noch viel wichtigere Rolle auf diesem Gebiete zuweisen wird.

Der Staat hat als Machtorganisation begonnen und wird in gewissem Sinne immer Machtorganisation bleiben müssen. Die Entwicklung geht aber dahin, daß die Macht immer weniger Selbst-

*) *Hegels* Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, herausgegeben von *Georg Lasson*, 1913 (Philosophische Bibliothek, Bd. 144), S. 18.

zweck und immer mehr bloßes Mittel wird, das dazu verwendet werden muß, um anderen, höheren Zwecken zu dienen.

Das zeigt sich zunächst darin, daß die Organisation der Macht von selbst dazu führt, den Staat zur Rechtsordnung auszugestalten. Die geltenden Rechtsnormen, die anfangs auf Herkommen und Gewohnheit beruhen, später jedoch in der Form von Gesetzen schriftlich festgesetzt werden, sind zunächst der Ausdruck des Willens der herrschenden Klasse. Dadurch aber, daß in den Gesetzen deutlich gesagt wird, was der Staat von jedem Bürger fordert, und auch, was er jedem gewährleistet, lebt sich die Rechtsordnung allmählich ein. Die geltenden Gesetze dringen als soziale Imperative in die Seelen ein und werden, wie wir oben gezeigt haben, dadurch zu sittlichen Pflichten. Der Staat wächst nicht nur in die Breite, sondern, wie *Ruedorffer* sehr schön gezeigt hat, auch in die Tiefe. Das Gefüge der Gesellschaft, deren Mandatar der Staat wird, gestaltet sich immer komplizierter und dabei gelangen die von uns oft hervorgehobenen zwei Entwicklungstendenzen immer deutlicher zur Auswirkung.

Infolge der individualistischen Entwicklungstendenz wird der Staat immer mehr gezwungen, den gesteigerten Rechtsansprüchen der innerlich reicher und reifer gewordenen Einzelpersönlichkeiten Rechnung zu tragen. Er sieht sich genötigt, nicht nur die Freiheit, das Eigentum, die persönliche Sicherheit und die Ehre jedes Einzelnen Bürgers zu schützen. Er muß auch die Gesundheitspflege in die Hand nehmen, um sein Gebiet vor verheerenden Seuchen zu bewahren und überdies auch die Arbeiter gegen Krankheit und Unfälle sowie auch für die Zeit der Invalidität versichern. So gestaltet sich der Macht- und Rechtsstaat immer mehr zum Wohlfahrtsstaat aus und in dieser Richtung werden die Staaten in Zukunft noch viel weiter gehen müssen. Damit sind aber seine Aufgaben noch lange nicht erschöpft. Er sieht sich genötigt, die Erziehung in seine Hand zu nehmen, damit die heranwachsende Generation immer mehr befähigt werde, den gesteigerten Anforderungen zu entsprechen. Er bedarf ferner in immer höherem Grade der Wissenschaft, weil diese in ihrer Weiterentwicklung ihm die Mittel an die Hand gibt, seinen Wohlfahrtsaufgaben gerecht zu werden. Auch die Kunst muß er pflegen, weil die gesteigerte Kultur das Bedürfnis darnach in immer weitere Kreise getragen hat. Dadurch aber wächst sich der Staat immer mehr zu einer Kulturorganisation aus und durch diese stete Vermehrung seiner Aufgaben hat sich allmählich sein Wesen stark verändert.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat, wie wir gesehen haben, zum Universalismus und zum Kosmopolitismus geführt. Die Verselbständigung und die damit Hand in Hand gehende innere Bereicherung der menschlichen Einzelpersönlichkeit hat aus sich die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit entwickelt und daraus ist wiederum die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität hervorgegangen. Auf diesem Wege hat sich dann, wie wir gezeigt haben, der Gedanke der

Menschenwürde herausgebildet und damit ist ein überaus bedeutsames Moment für die sittliche Höherentwicklung gegeben. Unser verfeinertes und bereichertes Gewissen unterwirft jetzt auch die Handlungen des Staates der moralischen Beurteilung und will nicht mehr dulden, daß die sozialen Imperative mit den Forderungen der Menschenwürde in Widerspruch geraten. Der Staat kann sich diesen gesteigerten sittlichen Forderungen nicht auf die Dauer entziehen, er wird sich vielmehr selbst zum Organ derselben machen müssen und seine Aufgabe darin erblicken, im Verhältnis zu seinen Bürgern und in den Beziehungen zu anderen Staaten für die Wahrung der Menschenwürde einzutreten.

Für diese neue ethische Aufgabe des Staates habe ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre" den Begriff und das Wort der Staatenwürde geprägt und darzutun versucht, daß diese Forderung mit geschichtlicher Notwendigkeit aus der Idee der Menschenwürde hervorgeht*). Dadurch, daß die Bürger in immer weiterem Umfang an der Leitung und Verwaltung teilnehmen und sich infolgedessen für die Handlungen ihres Staates mitverantwortlich fühlen, wächst der Staat in die Tiefe und bildet sich allmählich zu einer Art von Persönlichkeit höherer Ordnung aus. Mit dem Begriffe der Persönlichkeit ist aber, wie uns *Kant* gezeigt hat, das Bewußtsein der eigenen Würde und der daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen unzertrennlich verknüpft. Nun ist das Bewußtsein der Menschenwürde aus der individualistischen Entwicklungstendenz dadurch hervorgegangen, daß diese zum Universalismus geführt und so die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit gezeitigt hat. Wenn nun der Staat so weit in die Tiefe gewachsen ist, daß er sich zu einer innerlich geschlossenen einheitlichen Persönlichkeit ausgestaltet hat, die sich nicht bloß ihrer Macht, sondern vor allem ihrer eigenen Würde bewußt geworden ist, so tritt er dadurch in neue, vorher nicht deutlich genug vorgestellte Beziehungen zur Idee der ganzen Menschheit und der daraus sich ergebenden sittlichen Verbindlichkeiten. In diese Beziehungen zwischen Staat und Nation auf der einen und der ganzen Menschheit auf der anderen Seite vermag die soziologische Betrachtungsweise tief hineinzuleuchten. Erst aus der deutlichen Erkenntnis dieser Beziehungen ergibt sich die volle Klarheit über die ethischen Aufgaben des Staates und über das Wesen der Staatenwürde.

Der Staat ist für jeden einzelnen seiner Bürger Lebensbedingung und sollte deshalb auch von jedem als Lebensbedürfnis erkannt werden. Der staatlose Mensch ist, wie *Aristoteles* gesagt hat, ein Tier oder ein Gott. Da wir nun weder zu Tieren herabsinken wollen, noch auch imstande sind, Götter aus uns zu machen, so können wir die staatliche Gemeinschaft nicht entbehren. „Der Mensch", sagt *Schiller*, „bedarf des Menschen sehr zu seinem großen Ziele." Nur im Staate kann der

*) Vgl. *Jerusalem*, „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre", 1915, S. 14 f. und S. 85 ff. Dazu auch meine Schrift: „Moralische Richtlinien nach dem Kriege", 1918, S. 45 und 55.

Einzelne seine geistigen Gaben entfalten und dazu gelangen, wie *Nietzsche* es ausdrückt, etwas über sich hinaus zu schaffen.

Der Staat muß nun, um seinen Bestand zu sichern, an seine Bürger eine Anzahl von Forderungen stellen, die als soziale Imperative gelten und für jeden verbindlich sind. Je mehr nun der Staat in die Tiefe wächst, desto stärker dringen die sozialen Imperative ein in das Bewußtsein jedes einzelnen Bürgers und werden dadurch, wie wir bereits wiederholt gezeigt haben, zu sittlichen Pflichten. Der Staat ist somit schon an der Entstehung des für die Ethik so grundlegenden Pflichtbegriffes beteiligt und erscheint damit — entgegen der allgemeinen Auffassung — von allem Anfang an als Faktor der sittlichen Entwicklung. *Platon* und *Aristoteles* haben das bereits gewußt und deshalb steht bei ihnen Politik und Ethik in so innigem Zusammenhang. Wenn in der neueren Zeit die Staatsmänner und die politischen Theoretiker von einer sittlichen Aufgabe des Staates nichts wissen wollen, so verkennen sie sowohl den sozialen Ursprung aller sittlichen Verpflichtung als auch die Rolle des Staates im Zusammenleben der Menschen. Tatsächlich hat sich der Staat in den meisten Kulturländern zum wichtigsten Mandatar der Gesellschaft entwickelt, und wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir die sozialen Imperative, denen die Menschen heute unterworfen sind, kurz als Staatsgebote bezeichnen. Diese Staatsgebote werden nun im Bewußtsein der Bürger zu sittlichen Pflichten und erhalten dadurch ganz zweifellos ein moralisches Gepräge. Man hat das in neuerer Zeit wiederholt geleugnet. Indem man zwischen Legalität und Moralität einen tiefgreifenden Unterschied machte, wollte man sagen, daß der bloße Gehorsam gegen die Staatsgesetze noch kein Beweis moralischer Gesinnung sei. Das mag ja in einzelnen Fällen richtig sein, aber trotzdem darf man der treuen Erfüllung der Bürgerpflichten nicht ihren hohen moralischen Wert absprechen. Wer die sittliche Verwilderung betrachtet, die wir als eine der traurigsten Folgen des Weltkrieges immer mehr um sich greifen sehen, der wird bald zur Einsicht gelangen, daß die freiwillige Unterwerfung unter die Staatsgebote eine moralisch hohe, bedeutsame Tat sei.

Mit der Erfüllung der Bürgerpflichten ist nun allerdings die sittliche Aufgabe des Menschen keineswegs erschöpft und vollendet. Wir wissen bereits, daß das allmählich erstarkende Bewußtsein der Menschenwürde nicht nur neue und höhere Forderungen zeitigt, sondern auch dazu führt, die Staatsgebote selbst einer erneuten Prüfung zu unterziehen und daraufhin zu untersuchen, ob sie mit den neu entstandenen Forderungen in Einklang gebracht werden können.

Wir müssen nun hier eine Frage aufwerfen, die wir bisher noch nicht gestellt haben. In wessen Namen werden die Forderungen der Menschenwürde erhoben? Wer verlangt von uns, daß wir unbedingte Wahrhaftigkeit üben und jede Lüge als Beeinträchtigung und Herabsetzung empfinden? Wer gebietet uns, jeden einzelnen Menschen als Selbstzweck anzusehen und ihn niemals bloß als Mittel zu brauchen? Wir haben oben gesagt, das seien Forderungen, die der sittlich gereifte Mensch, der sich zum Bewußtsein der Menschenwürde

emporgearbeitet hat, an sich selbst stellt. Wir bezeichneten deshalb die Menschenwürde als sittliche Autonomie und innere Souveränität. Bei dieser Antwort beruhigen sich die apriorisch gerichteten Denker. Sie halten diese Auffassung für die endgültige Lösung, weil sie an eine zeitlose, an eine ewige, von allem Anfang an vorhandene ethische Struktur der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens glauben. Solche Annahmen vermag aber der soziologisch orientierte Denker nicht gelten zu lassen, weil er die darin liegende latente Metaphysik klar erkennt. Er betrachtet also die sittliche Autonomie, die das Bewußtsein der Menschenwürde mit sich bringt, als etwas Gewordenes, als ein Entwicklungsprodukt, und fragt sich, worin das verfeinerte Gewissen die Gewähr für seine innere Souveränität zu finden vermag. Die Antwort ist in unseren soziologischen Grundeinsichten bereits gegeben.

Das Bewußtsein der Menschenwürde ist aus der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen und wird von dieser Idee getragen. Aus der Menschheitsidee hat sich aber wiederum der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität herausentwickelt, der uns gebietet, in jedem Menschen das echt Menschliche als vorhanden vorauszusetzen und ihn als Träger der Menschheitsidee zu achten und zu lieben. Die Forderungen der Humanität werden also immer im Namen der ganzen Menschheit erhoben, und erst das gibt ihnen die innere Weihe und die bindende Kraft. Wir dürfen also die sittlichen Forderungen, die sich aus dem erstarkten Bewußtsein der Menschenwürde ergeben, als Menschheitsgebote bezeichnen und haben nun zu fragen, wie diese neuen Imperative mit den Staatsgeboten in Wechselwirkung treten.

Es liegt im Wesen dieser beiden Arten von sittlichen Forderungen und es wird auch von der Geschichte bestätigt, daß Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten entstehen. Große Dichter haben uns wiederholt solche Konflikte geschildert und das tägliche Leben bringt sie weit öfter, als wir uns dessen bewußt werden, an uns heran. *Sophokles* führt uns in der „Antigone" in klassischer Durchsichtigkeit und Klarheit, aber auch mit durchschlagender Kraft die Auflehnung der liebevollen Schwester gegen das grausame, aber vom Standpunkt des Staates doch auch berechtigte Verbot des Herrschers, ihren Bruder zu bestatten, vor. In ewig denkwürdigen Versen beruft sich Antigone auf das ungeschriebene, ewige, von den Göttern geheiligte Gesetz, das kein Sterblicher verletzen darf. Sie muß für ihre Tat den Tod erleiden, aber ihr Grundsatz bleibt doch siegreich. Das Menschheitsgebot ist hier, wie so oft, mit religiösen Vorstellungen verknüpft und erscheint dadurch in eine höhere Sphäre gehoben. Zugleich aber ist Antigone die selbständige, die starke, die eigenkräftige Persönlichkeit, die sich zur Trägerin des allgemein menschlichen Grundsatzes macht: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben hat mich Natur bestimmt."

Mit vollendeter Meisterschaft hat uns *Shakespeare* im „Kaufmann von Venedig" den Widerstreit des menschlichen Gefühles gegen ein grausames Gesetz des Staates vorgeführt. Das geltende Recht Venedigs

gibt Shylock die Befugnis, auf seinem Schein zu bestehen. Die Richter, die an das geltende positive Recht gebunden sind, müßten ihm gestatten, ein Pfund Fleisch aus Antonios Körper herauszuschneiden. Porzias Einwendungen sind, juristisch betrachtet, nichts anderes als Spitzfindigkeiten und Sophistereien. Da aber das formelle Unrecht, für das sie plädiert, in unseren Augen das wahre, von der Menschlichkeit geforderte Recht ist, so freuen wir uns über ihren Erfolg und sind dabei zugleich Zeugen eines historischen Prozesses, durch den ein Gesetz, das dem höher entwickelten Rechtsgefühl nicht mehr entspricht, außer Kraft gesetzt wird.

Solche Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten bringt, wie gesagt, das Leben fast täglich an uns heran. In der Regel erweisen sich nun freilich die Staatsgebote als die ursprünglicheren und auch als die stärkeren, weil die Macht und Autorität des Staates hinter ihnen steht. Das kommt uns mit besonderer Deutlichkeit im Kriege zum Bewußtsein und so ist dieser Widerstreit während der großen Weltkatastrophe von vielen Millionen Menschen mit erschütternder Wirklichkeit durchlebt worden. Die Menschheitsgebote verbieten uns, das Leben, das Eigentum, die Freiheit und die Ehre unseres Nebenmenschen zu verletzen, und in Friedenszeiten machen alle Staaten diese Forderungen zu sozialen Imperativen, deren Befolgung sie auch fähig und bereit sind, zu erzwingen. Im Kriege hingegen gebietet mir der Staat in bezug auf die Feinde das gerade Gegenteil. Ich muß alle meine physischen und geistigen Kräfte einsetzen, um die Feinde zu töten, sie ihrer Freiheit zu berauben, sie zu schädigen und zu überlisten.

Die geschichtliche Entwicklung hat bisher nicht vermocht, den schreienden Widerstreit von Kriegsmoral und Friedensmoral aus der Welt zu schaffen. Die letzten Jahrzehnte haben uns sogar eine starke Steigerung der kriegerischen Bestrebungen gebracht. Das gewaltige Wettrüsten hat einen gefährlichen Zündstoff angehäuft. Die Auffassung des Staates als bloßer Machtorganisation ist auch von Männern der Wissenschaft energisch verfochten worden. Der kriegerische Geist, ein Erbe aus den Urzeiten des Menschengeschlechtes, ist vielfach mit vollem Bewußtsein gepflegt worden, indem man die Bewunderung für die Heldentaten in den Kriegen schon den Kindern tief in die Seelen pflanzte. Der nationale Chauvinismus, der im neunzehnten Jahrhundert immer weitere Kreise ergriff, hat den Antagonismus zwischen den Staaten und Völkern zweifellos stark verschärft. Dazu kamen noch sehr wirksame wirtschaftliche Motive. Für eine ganze Reihe von Industrieunternehmungen ist die stete Kriegsbereitschaft mit ihren immer wachsenden Anforderungen eine Quelle großer Reichtümer geworden. Die Inhaber dieser Betriebe gewannen durch ihre große Kapitalskraft Einfluß auf die Leitung der Staaten und so wurde dadurch die Einstellung auf den Krieg verstärkt.

Durch das Zusammenwirken aller dieser Umstände ist die furchtbare Weltkatastrophe über uns hereingebrochen, unter deren Folgen Sieger und Besiegte jahrzehntelang zu leiden haben werden. Der Weltkrieg hat aber nicht nur Millionen von Menschen das Leben oder die

Gesundheit zerstört, er hat nicht nur ungeheure wirtschaftliche und künstlerische Werte vernichtet, sondern er hat auch in moralischer Hinsicht geradezu verheerend gewirkt. *Kant* zitiert in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" das Wort eines alten Griechen: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt." (VI, 432, *Hartenstein*sche Ausgabe.) Die traurige Wahrheit dieses Ausspruches kommt uns immer deutlicher zum Bewußtsein, wenn wir die sittliche Verwilderung sehen, die der Weltkrieg hervorgerufen hat. Da müssen denn alle diejenigen, denen die sittliche Höherentwicklung der Menschheit am Herzen liegt, nicht nur hoffen und wünschen, sondern mit allen Kräften daran arbeiten, daß neben dem wirtschaftlichen, politischen und sozialen auch der sittliche Wiederaufbau möglichst rasch und mit möglichst großer Energie in die Wege geleitet werde.

Die soziologische Ethik vermag die Richtlinien zu ziehen, in denen sich diese wiederaufbauende Arbeit wird bewegen müssen. Die Staaten und Völker dürfen die Entscheidung über ihre wichtigsten Existenzfragen nicht mehr einzelnen Machthabern überlassen, sondern müssen in fortschreitender Demokratisierung ihre Geschicke selbst in die Hand nehmen. Nicht bloß durch die gewählten Vertreter, sondern bei besonders wichtigen Anlässen auch durch Volksabstimmungen müssen die Bürger den Gesamtwillen des Staates und Volkes klar und deutlich zum Ausdruck bringen. Durch eine solche Demokratisierung, mit der vielfach auch eine Sozialisierung des Wirtschaftslebens Hand in Hand gehen wird, muß das Verantwortungsgefühl besonders der zur Leitung Berufenen sich vertiefen. Daraus aber muß sich allmählich das Bewußtsein der S t a a t e n w ü r d e und der V ö l k e r w ü r d e entwickeln, und die aus dieser sich ergebenden sittlichen Forderungen werden dann allgemeine Anerkennung finden. Dadurch werden zunächst die Beziehungen der Staaten untereinander auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Interessenkonflikte können sich ja auch zwischen demokratisch regierten Staaten ergeben, aber kein Staatsmann wird es dann so leicht wagen, mit Krieg zu drohen und an die Waffen zu appellieren. Die Völker werden sich nicht selbst zur Schlachtbank drängen, sondern den Rechtsweg betreten, der ja durch das Schiedsgericht im Haag und die zahlreichen Schiedsgerichtsverträge bereits hinreichend gebahnt ist.

Aber auch die Beziehungen des Staates zu seinen Bürgern und der Bürger zum Staate müssen durch Erstarkung des Bewußtseins der S t a a t e n w ü r d e bedeutsame Wandlungen erfahren. Die Lenker des Gemeinwesens müssen zwar die Beachtung der sozialen Imperative fordern und auf die Einhaltung der Staatsgebote mit aller Strenge dringen, aber sie müssen zugleich immer darauf bedacht sein, daß die sozialen Imperative nichts enthalten, was die M e n s c h e n w ü r d e verletzt, und daß die S t a a t s g e b o t e mit den M e n s c h h e i t s g e b o t e n in keinen zu argen Konflikt kommen. In der Steuergesetzgebung, in der Rechtspflege und in der ganzen Verwaltung müssen diese Grundsätze maßgebend sein. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist es jedoch, daß in diesem Sinne die E r z i e h u n g d e r J u g e n d

geleitet werde. Der heranwachsenden Generation müssen neue Ideale in die Seele gepflanzt werden. Das Gefühl der Zugehörigkeit zum Staat, der Opferwilligkeit für den Staat und der daraus sich ergebenden Pflichten der Einordnung und Unterordnung muß sorgfältig gepflegt und nach den besten Methoden kräftig entwickelt werden. Zugleich aber muß schon bei der Jugend das Bewußtsein der Menschenwürde geweckt und das Verständnis für die daraus sich ergebenden höheren sittlichen Forderungen allmählich entfaltet werden*). Der heranwachsenden Generation soll nicht nur die Überzeugung beigebracht werden, daß jeder sich dem Staate einordnen muß, sondern auch die Verpflichtung, an den Einrichtungen des Staates selbst mitzuarbeiten und sich für seinen Staat mitverantwortlich zu fühlen.

Der künftige Staat wird sich somit als ein Organ der sittlichen Höherentwicklung betrachten müssen und keineswegs das Recht haben, wie es die Machtpolitiker behaupten, das Moralische aus seinem Wirkungskreise auszuschalten. Er wird für seine Bürger die Macht und die Autorität bleiben, von der die sozialen Imperative ausgehen, und er wird dafür sorgen, daß diese Imperative tief in die Seelen eindringen und so zu sittlichen Pflichten werden. Der demokratische Staat der Zukunft wird aber auch jedem einzelnen seiner Bürger die freieste Entfaltung und Betätigung seiner Anlagen und Fähigkeiten gewährleisten und es so möglich machen, daß das Bewußtsein der Menschenwürde sich recht befestige und vertiefe.

In diesem Bewußtsein ruht aber der eigentliche moralische Wert jedes Menschen und darin liegt zugleich der Antrieb zur steten Höherentwicklung. Die Menschenwürde verlangt von jedem Einzelnen unbedingte Wahrhaftigkeit, weil jede Lüge eine Verleugnung unseres besseren Selbst ist. Wenn es trotzdem soziale Imperative gibt, die das Opfer der Lüge verlangen, so bewirkt das Bewußtsein der Menschenwürde, daß wir jede Lüge als ein Opfer empfinden, und erfüllt uns mit dem Streben, solche Einrichtungen, die zur Lüge verleiten, nach Kräften umzugestalten und überflüssig zu machen. Die Menschenwürde verlangt Gerechtigkeit nicht nur innerhalb des Staates, sondern auch zwischen den Staaten und Völkern. Die Menschenwürde gebietet Duldsamkeit, denn es liegt in ihrem Wesen, die Eigenart eines jeden und seine tiefgegründeten Überzeugungen zu achten. Die Menschenwürde ist schließlich auch die Quelle, aus der die wahre und wirksame Menschenliebe fließt. Ich meine damit nicht die schwärmerische Liebe, die die Millionen umschlingen will, sondern die verständnisinnige, auf tiefer Einsicht in die Seele des Mitmenschen ruhende, nicht leidenschaftliche, aber eben darum dauernde Menschenliebe, die die Menschen wirklich einander näher bringt.

Das Bewußtsein der Menschenwürde ist ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz, die zum Universalismus geführt und die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen hat. Aus dieser Idee ist wiederum die Forderung der all-

*) Vgl. dazu *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen", 1912, S. 290 ff.

gemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität hervorgegangen, den die vornehmsten Geister aller Zeiten als allgemein verbindliche sittliche Forderung hingestellt und uns in die Seele gepflanzt haben. Diesen Zusammenhang zwischen Mensch und Menschheit, zwischen dem Bewußtsein vom Eigenwert jedes einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit als einer großen Einheit, kurz den Zusammenhang zwischen Individualismus und Universalismus darf man keinen Augenblick außer acht lassen, wenn man die sittliche Entwicklung der Menschheit verstehen und ihre Ziele erfassen will.

Der individualistische Ursprung des Humanitätsgedankens hat nicht selten eine Auflehnung einzelner von den Forderungen der allgemeinen Menschlichkeit tief durchdrungener Persönlichkeiten gegen den Staat zur Folge gehabt, gegen den Staat, der sich lediglich als Machtorganisation betrachtet und die Freiheit der Bürger einschränkt. So hat *Wilhelm v. Humboldt,* in dessen Person uns die Synthese von Individualismus und Universalismus vielleicht am lebendigsten entgegentritt, seine schriftstellerische Tätigkeit mit einem Versuche begonnen, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Er ist im Alter von 25 Jahren aus dem Staatsdienst getreten und dieser Austritt war, wie *Spranger* treffend bemerkt, sein erstes Bekenntnis zur Humanität. Sein innerstes Streben ist auf Selbstbildung gerichtet. „Den Weg zu suchen, der mich, nur mich zum höchsten Ziele führte, schien mir meine Bestimmung." *Schillers* bekanntes Distichon:

> Zur Nation euch zu bilden, ihr sucht es, Deutsche, vergebens.
> Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus,

ist von einer ähnlichen Tendenz getragen. *Herbert Spencer* hat in seiner Schrift „Man versus state" (Das Individuum gegen den Staat) gegen jede Einmischung des Staates in die wirtschaftliche und in die kulturelle Freiheit des Einzelnen Protest erhoben. Schon lange vor ihm hatte *John Stuart Mill* in seiner Schrift „On liberty" (Über Freiheit) sich in ähnlicher Weise ausgesprochen und hatte darin auch den Einfluß der öffentlichen Meinung und der Tradition als freiheitsfeindlich bezeichnet.

Alle diese Bestrebungen selbständiger und vornehmer Geister nach unbedingter „Freiheit vom Staate" erweisen sich aber nicht nur als ganz undurchführbar, sondern führen auch, konsequent zu Ende gedacht, zu sehr bedenklichen Folgen. Tatsächlich kann der Mensch nur in der staatlichen Gemeinschaft wirklich leben und nur da seine Anlagen entfalten. Die egoistischen Triebe sind aber bei der überwiegenden Mehrzahl so stark, daß eine staatliche Bindung noch auf lange Zeit hinaus nicht wird entbehrt werden können, wenn das Zusammenleben nicht ernstlich gefährdet werden soll. Wir brauchen also den Staat mit seinen sozialen Imperativen und müssen auch weiter dahin wirken, daß diese sozialen Imperative im Bewußtsein der Staatsbürger zu sittlichen Pflichten werden.

Die geschichtliche Entwicklung hat es aber mit sich gebracht, daß das allmählich erstarkende Bewußtsein der M e n s c h e n w ü r d e

auf die Gesetzgebung der Staaten Einfluß gewonnen und dadurch zugleich den Wirkungskreis des Staates im Sinne der Humanität wesentlich erweitert hat. Wir dürfen deshalb mit Bestimmtheit erwarten, daß die Entwicklung sich in derselben Richtung weiter bewegen wird. Die Staaten werden sich darauf einrichten müssen, daß sie auch den gesteigerten ethischen Bedürfnissen ihrer Bürger Rechnung tragen und bei der Formulierung ihrer sozialen Imperative streng darauf achten, daß die Staatsgebote mit den Menschheitsgeboten nicht in Widerspruch geraten. Schließlich muß es dazu kommen, daß die Staaten die Menschheitsgebote selbst in ihre sozialen Imperative aufnehmen und ihnen dadurch eine stärkere Verbindlichkeit verschaffen. Dazu können aber die Staaten nur dadurch gelangen, daß sie sich selbst mit dem Bewußtsein der Menschenwürde durchdringen oder, was dasselbe sagen will, in sich und besonders in ihren Lenkern das Bewußtsein der Staaten- und Völkerwürde entwickeln und die daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen voll anerkennen. Dann dürfen sie sich aber nicht mehr als absolut souveräne Machtorganisationen betrachten, die sich selbst Zweck sind. Sie müssen sich vielmehr als Träger der Menschheitsidee ansehen lernen, zu deren Verwirklichung beizutragen ihre höchste Bestimmung ist. Indem also die Staaten die individualistische Entwicklungstendenz und die Menschenwürde als berechtigte Forderung anerkennen, kommen sie aus ihrem Staatsegoismus und Staatsindividualismus heraus und gelangen selbst zu einem neuen Universalismus, der jetzt aber nicht mehr bloß zum Weltbürgertum, sondern darüber hinaus zur Organisation der Menschheit führt.

Dieses hohe Ziel der sittlichen Entwicklung kann nur durch die Staaten und Völker, die sich zu einer Art von Persönlichkeiten höherer Ordnung ausgestalten, der Verwirklichung nähergebracht werden. *Platon* und *Aristoteles* haben den Staat als eine „moralische Anstalt" betrachtet und ihm die Verwirklichung der Gerechtigkeit als Ziel gesetzt. Zu dieser hohen Auffassung müssen wir uns wieder aufschwingen, und jeder Einzelne kann dazu beitragen, wenn er in seiner politischen Betätigung immer darauf hinarbeitet, daß nur solche Männer mit der Leitung des Gemeinwesens betraut werden, die von den ethischen Aufgaben des Staates tief durchdrungen sind. Gelingt es auf diesem Wege, das Bewußtsein der Staaten- und Völkerwürde in der Seele der Staatenlenker zu stärken, zu vertiefen und allgemein zu machen, dann werden sich alle Nationen der Erde wirklich zu einem Staaten- und Völkerbund vereinen, der den Krieg und die Kriegsbereitschaft aus dem Völkerleben ganz ausschaltet und der sittlichen Halbheit ein Ende macht, die durch den tatsächlich bestehenden Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral einen ständigen Widerstreit und eine bisher unlösbare Antinomie des sittlichen Bewußtseins geschaffen hat. Die Zeit muß kommen, die von den Propheten des Alten Bundes verkündet wurde, die Zeit, „wo kein Volk gegen das andere das Schwert erhebt, und wo man den Krieg nicht mehr lernt" (*Jes.* 2, 4, *Micha* 4, 4).

Der Weltkrieg scheint den Gedanken einer friedlichen Vereinigung aller Staaten und Völker der Verwirklichung nähergebracht zu haben. Wenn auch der Völkerbund bisher noch allzu deutlich die Spuren der Machtpolitik an sich trägt, so ist doch gegründete Hoffnung vorhanden, daß die fortschreitende Demokratisierung auch die siegreichen Staaten zur Selbstbesinnung veranlassen und ihnen die sittlichen Forderungen, die sich aus der erschütternden Weltkatastrophe ergeben, immer deutlicher zum Bewußtsein bringen wird. Je mehr sich die Staaten als Glieder der ganzen Menschheit als einer großen Einheit betrachten lernen, desto klarer werden sie einsehen, daß sie durch Verwirklichung, das heißt durch Organisation dieser Einheit ihre eigenen Interessen am besten zu wahren vermögen, und daß sie sich im Rahmen dieser großen Organisation um so ungestörter ihren eigenen Kulturaufgaben widmen können.

So ist denn unsere soziologische Ethik geeignet, Vertrauen zu den Menschen und zur Menschheit in unsere Seele zu pflanzen. Wir haben gesehen, wie der Mensch, der als sozial gebundenes Herdentier begann, sich zur Persönlichkeit entwickelte und die sozialen Imperative zu sittlichen Pflichten auszugestalten vermochte. Er hat gelernt, sich dem größeren Ganzen, das ihn stützt und erhält, einzuordnen und unterzuordnen und eben dadurch seine Gaben immer reicher zu entfalten. Er hat sich aber auch vom Zwange der Staatsgewalt zu befreien verstanden und sich als einen Teil der ganzen Menschheit fühlen gelernt. Durch den inneren Reichtum, den er auf diesem Wege erworben, durch die Selbständigkeit, die er errungen, hat er sich zum Bewußtsein der Menschenwürde erhoben und verlangt nun von dem äußerlich und innerlich größer gewordenen Staat, daß er ihm dazu helfe, die Forderungen der Menschenwürde, die Menschheitsgebote, für alle Menschen und für alle Staaten verbindlich zu machen und so die Idee einer einheitlichen, innerlich verbundenen großen Menschheit der Verwirklichung näherzubringen.

Auf Grund unserer Darlegungen wird es uns nicht schwer, zu den oben angegebenen Problemen der wissenschaftlichen Ethik Stellung zu nehmen.

In bezug auf die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Bewußtseins bekennen wir uns mit voller Entschiedenheit zum soziologischen Evolutionismus und lehnen den Apriorismus ab. Unsere Darstellung hat gezeigt, daß die Frage nach der Geltung der ethischen Normen von ihrer tatsächlichen Entstehung und Entwicklung keineswegs losgelöst werden kann. Wir können vielmehr den Umfang und die Stärke ihrer bindenden Kraft nur mittels der genetischen und soziologischen Betrachtungsweise erkennen und würdigen. Die Erhabenheit und die Idealität der sittlichen Forderungen wird dadurch keineswegs herabgemindert, sondern im Gegenteil gesteigert und erhöht. Auf Grund der aprioristischen Annahme einer ewigen, zeitlosen ethischen Struktur der praktischen Vernunft erscheint der Gegensatz zwischen dem, was die Menschen wirklich tun, und dem, was sie nach den Forderungen des für ewig und unbedingt gültig

erklärten Sittengesetzes tun sollten, ebenso erschreckend als unbegreiflich. Auf dem Standpunkte des Evolutionismus hingegen müssen wir der Kraft und der Leistung des Menschen, der sich vom sozial gebundenen Herdentier, das blind seinen Instinkten und Trieben folgte, zum Bewußtsein der Menschenwürde emporgearbeitet hat, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen und daraus die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, den Gedanken der Humanität herausentwickelt hat, die höchste Bewunderung zollen.

Als Zweck und Ziel der sittlichen Forderungen betrachten die antiken Ethiker und mit ihnen viele neuere Denker die individuelle Glückseligkeit und bekennen sich demgemäß zum Eudaimonismus. Wir haben oben (S. 213 f.) auf die verschiedenen Formen des Eudaimonismus hingewiesen und können jetzt sagen, daß die soziologische Ethik sich bei dieser Zielsetzung nicht beruhigen kann. Die tatsächliche Entwicklung zeigt uns vielmehr, daß der Mensch und die Menschheit sich immer weitere und immer höhere Ziele setzen. Das allmählich erstarkende und sich vertiefende Bewußtsein der Menschenwürde stellt nicht nur dem einzelnen Menschen immer neue Aufgaben, sondern hat auch den ethischen Wirkungskreis des Staates wesentlich erweitert. Dieses stete Vorwärtsstreben, das mit dem Erreichten nie zufrieden ist, darf man wohl als ethischen Idealismus im eigentlichsten Sinne bezeichnen. Gehört es doch zum Wesen des Ideals, daß es in uns den Wunsch weckt und den Willen anregt, ihm immer näher und näher zu kommen. Die soziologische Ethik, die den Apriorismus *Kants* sich nicht anzueignen vermag, ist mit dem großen Sittenlehrer darin einig, daß es nicht die Bestimmung des Menschen sein kann, sich beruhigt auf ein Faulbett zu legen, sondern auf ein höheres Ziel hinzuarbeiten als auf wunschlose Glückseligkeit. Das Bewußtsein der Menschenwürde, das von der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit getragen wird, fordert von uns, daß wir nicht ruhen, bis wir diese Einheit zur realen Wirklichkeit, zu einer machtvollen Organisation ausgestaltet und die daraus fließende Forderung der Humanität zur allgemeinen Anerkennung gebracht haben.

Was nun die Motive des moralischen Handelns betrifft, so haben wir bereits oben (S. 214 f.) gezeigt, daß weder der Egoismus noch der Altruismus den objektiven Tatsachen gerecht zu werden vermag. Als wirkliches und wirksames Motiv haben wir die fortschreitende Gegenseitigkeit bezeichnet, für die wir die von *Meynert* gefundene Benennung Mutualismus vorschlugen. Die soziologische Ethik lehrt nun, daß dieser Mutualismus sich sowohl zwischen den einzelnen Menschen untereinander als auch in dem Verhältnis von Staat und Individuum und schließlich zwischen den Staaten herausbildet, und daß in der Weiterentwicklung und Vertiefung dieser mannigfachen Gegenseitigkeiten der sittliche Fortschritt besteht. Wir werden also sagen dürfen, daß der individuelle, der soziale und schließlich der internationale Mutualismus als die eigentlichen Motive des moralischen Handelns anzusehen sind, und können noch hinzufügen, daß es jetzt nach dem Weltkriege von

besonderer Wichtigkeit ist, den internationalen Mutualismus mit allen Kräften zu fördern.

In bezug auf die Sanktion der ethischen Normen, das heißt in bezug auf die Bestimmung derjenigen Macht und Autorität, die diesen Normen ihre bindende Kraft verleiht, scheiden sich die Ethiker in Anhänger der Autonomie und in Vertreter der Heteronomie (S. 215 f.). Die soziologische Ethik zeigt uns nun, daß keine der beiden Auffassungen in ihrer starren Einseitigkeit dem wahren Tatbestand gerecht zu werden vermag. In primitiven Zeiten treten die sozialen Imperative der Gruppe zweifellos dem Einzelnen als etwas von außen Aufgezwungenes, als überpersönliche Macht und Autorität gegenüber. Wir haben aber gesehen, daß diese Imperative zu sittlichen Pflichten erst dann sich ausgestalten, wenn sie tief in die Seelen eingedrungen sind und von dem Einzelnen innerlich anerkannt werden. Es muß also zu der Fremdgesetzgebung, die von oben und von außen kommt (Heteronomie), die von innen stammende Eigengesetzgebung (Autonomie) hinzutreten, damit die Forderung sittlichen Charakter und ethisch bindende Kraft erhalte. Solange also die Pflicht als das einzige Sittengebot erscheint, solange müssen wir zweifellos immer ein Zusammenwirken von Autonomie und Heteronomie als Bedingung einer wirksamen Sanktion konstatieren. Das Bewußtsein der Menschenwürde scheint nun allerdings Forderungen zu zeitigen, deren Quelle und bindende Kraft ausschließlich in unserem eigenen Gewissen zu suchen ist. Man könnte demnach vielleicht sagen, daß der Mensch sich erst langsam und allmählich zur sittlichen Eigengesetzgebung, zur ethischen Autonomie hinaufentwickelt habe. Da wir jedoch wissen, daß die Forderungen der Menschenwürde von der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit getragen werden, weshalb wir diese Forderungen auch als Menschheitsgebote bezeichnet haben, so müssen wir wohl zugeben, daß bei der Sanktion dieser Forderungen nicht nur unser eigenes Gewissen, sondern auch die Idee der ganzen Menschheit eine wichtige Rolle spielt. Unser Gewissen erhebt diese Forderungen gewiß im Gefühl seiner inneren Souveränität. Wir verlangen aber auch vom Staate, daß er die Menschheitsgebote zu sozialen Imperativen mache und dadurch ihre Befolgung gewährleiste. Wir streben ferner darnach, daß die Staaten in ihren Beziehungen zueinander die Forderungen der Menschenwürde, das heißt die Menschheitsgebote, für sich als bindend betrachten, und sehen es als unser großes Ziel an, eine Organisation der ganzen Menschheit zu schaffen, die berufen wäre, die Menschheitsgebote zu allgemeinen Imperativen zu erheben und durch ihre Macht und Autorität zugleich die Möglichkeit besäße, den Forderungen der Menschenwürde die wirksamste Sanktion zu verleihen. So wird auch bei den Forderungen der Menschenwürde die Eigengesetzgebung des Gewissens gestützt und getragen von der Idee der ganzen Menschheit und der darin liegenden Macht und Autorität.

Bei diesem Zusammenwirken von Autonomie und Heteronomie spielt nun auch die Religion eine sehr bedeutsame Rolle. Die

soziologische Ethik zeigt uns auch hier eine fortwährende Wechselwirkung von Religion und Sittlichkeit. Religiöse Vorstellungen und Gefühle vermögen den sittlichen Forderungen eine innere Weihe und tröstliche Wärme zu verleihen, die sie auf anderem Wege kaum jemals gewinnen können. Anderseits aber erfahren die Religionen infolge der durch das Zusammenleben der Menschen sich herausbildenden ethischen Imperative eine fortwährende Verinnerlichung und Läuterung. Am deutlichsten können wir diesen Einfluß der sittlichen Forderungen auf die Auffassung der Götter bei den alten Griechen in der Zeit von *Homer* bis *Sophokles* (etwa 900—400 v. Chr.) beobachten. Wir sehen es hier geradezu anschaulich, wie die Götter, die bei *Homer* teils personifizierte Naturkräfte, teils menschliche Wesen sind, die mit allen menschlichen Schwächen behaftet erscheinen, sich allmählich zu Wächtern einer sittlichen Weltordnung ausgestalten, die das Gute belohnen, das Böse bestrafen und als Urheber der ewigen, ungeschriebenen Gesetze gelten, die eine weit stärkere bindende Kraft haben, als sie Menschensatzung je erlangen kann. Es liegt ganz in der Richtung dieser Entwicklung, wenn wir bei *Plato* bereits einen deutlich ausgesprochenen ethischen Monotheismus finden. Etwas Ähnliches finden wir in der altisraelitischen Religion. Der Stammesgott *Jahweh* führt sein erwähltes Volk aus Ägypten, hilft ihm die Völker Kanaans unterwerfen und gibt ihm dieses Land zu eigen. Er wird deshalb als „Herr der Heerscharen" und als „Kriegsmann" gepriesen. Er verlangt von seinem Volke strengen Gehorsam und bedroht es mit furchtbaren Strafen, wenn es von ihm abfällt. Er verlangt Opfer und Feste zu seiner Ehre. Bald aber treten innerlich starke Naturen, die von der hohen Bedeutung der sittlichen Forderungen tief durchdrungen sind, auf und gestalten diese Gottesvorstellung gründlich um. Die Propheten Israels predigen dem Volke mit eindringlicher Kraft, daß Opfer und Fasten keineswegs etwas Gott Wohlgefälliges sei. Gott fordere vielmehr vom Menschen gar nichts anderes als vollständige Wahrhaftigkeit, unbedingte Gerechtigkeit und vor allem werktätige Menschenliebe (vgl. *Jes.* 1, 17, *Micha* 6, 8 und besonders *Jes.* 58 und den fünfzehnten Psalm).

Das Christentum nimmt die Ethik der Propheten in sich auf und verkündet gerade in seinen Anfängen sittliche Lehren von der größten Erhabenheit. Die germanischen Völker werden durch die religiöse Macht der katholischen Kirche zu innerer Zucht und zur Opferfähigkeit erzogen. Als aber diese Kirche im späteren Mittelalter verweltlichte, wurde sie durch das erstarkte sittliche Bewußtsein vielfach ihrer alten Bestimmung wieder zugeführt. Da macht sich zunächst das Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit bei den Bettelorden und in der religiösen Mystik geltend. Dann aber ertönt der Ruf nach Reformen immer lauter. Der Protestantismus will das ursprüngliche Christentum wiederherstellen und nennt sich deshalb die evangelische Kirche. Die sittliche Läuterung der Religion erfolgt hier durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Auch die katholische Kirche leitet in der Gegenreformation eine sittliche Erneuerung ein und so sehen wir die stete Wechselwirkung zwischen

Religion und Sittlichkeit auch innerhalb des Christentums sich vollziehen. Man darf deshalb auch für die Zukunft eine Fortdauer dieser Wechselbeziehungen erwarten und sich davon eine kulturelle Höherentwicklung der Menschheit versprechen.

Die soziologische Ethik, von der wir hier nur die Grundzüge entwerfen konnten, hat uns dennoch auch in dieser kurzen Skizze die Fruchtbarkeit der soziologischen Methode erkennen lassen. Vielumstrittene Probleme haben durch diese Methode, wenn auch nicht immer ihre endgültige Lösung, so doch jedenfalls wesentliche Klärung gefunden. Unsere Darlegungen haben uns dabei einen Blick tun lassen in die Entwicklung der ganzen Menschheit und uns damit die Frage nach dem Sinn der Geschichte und nach den darin wirksamen Kräften nahegelegt. Mit diesen Problemen beschäftigt sich aber ein eigener Teil der Philosophie, den wir jetzt als notwendige Ergänzung der Ethik und Soziologie betrachten dürfen. Beide führen uns hin zu den Fragen, die den Gegenstand der Geschichtsphilosophie bilden.

§ 51. Die Philosophie der Geschichte

Mit der Soziologie nahe verwandt, aber doch nicht ganz mit ihr identisch ist die Philosophie der Geschichte*). Wir verstehen darunter zunächst das Nachdenken über etwaige Gesetze, über den Sinn und über das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Die nahe Verwandtschaft der Geschichtsphilosophie mit der Soziologie beruht darauf, daß der Gegenstand der Geschichtsforschung, wie *Bernheim* (S. 9) sehr richtig sagt, der Mensch als soziales Wesen ist. Der Unterschied zwischen beiden Disziplinen liegt darin, daß die Soziologie es mit den Gruppen selbst und mit den darin sich entwickelnden Beziehungen zwischen dem Ganzen und den einzelnen Individuen zu tun hat, während die Philosophie der Geschichte die Ergebnisse dieser Beziehungen in dem bisher gegebenen geschichtlichen Verlauf mit Zugrundelegung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung betrachtet und auf diese Weise die historischen Kräfte in ihrer Stärke und Richtung kennen lernen will. Die Philosophie der Geschichte setzt also streng genommen die Soziologie voraus und wird durch den Fortschritt dieser Wissenschaft zu immer neuen Fragestellungen und zu neuen Lösungen angeregt.

Geschichtsphilosophische Gedanken treten uns zuerst bei den Propheten Israels in der Form von Verheißungen entgegen. Gott wird alle Völker der Erde vereinen, „sie werden ihre Schwerter zu Pflug-

*) Den Ausdruck „philosophie de l'histoire" scheint zuerst *Voltaire* gebraucht zu haben. Er betitelte so eine Abhandlung, die er im Jahre 1765 herausgab und 1769 unter der Bezeichnung „Introduction" seinem „Essay sur les moeurs et l'esprit des nations" voransetzte. *Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. und 6. Aufl., 1908, S. 686. In diesem rühmlichst bekannten, überaus gediegenen Werke findet man S. 685—747 eine sehr inhalts- und gedankenreiche Übersicht über die Entwicklung und die Aufgaben der Geschichtsphilosophie, die hier trotz mancher Abweichungen dankbar benützt wurde.

scharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und sie werden nicht mehr den Krieg lernen“ (*Jesaia* 2, 4). Ähnliche Verheißungen des ewigen Friedens und der Völkervereinigung finden sich öfter (z. B. *Jes.* 11 und 56, *Micha* 4, 4). Der Gedanke einer göttlichen Leitung der Menschheitsgeschichte ist hier zum erstenmal ausgesprochen.

Bei den Griechen hatten zwar, wie bereits erwähnt wurde, die Kyniker und die Stoiker die Gleichheit und die Verbindung aller Menschen betont, vom Schicksal und von der Vorsehung gesprochen, aber von einer einheitlichen Betrachtung der Geschichte und von einem bestimmten Ziele derselben ist nirgends die Rede.

Die Römer betrachten sich als die Herren der Erde und *Augustus* sah es gerne, als *Vergil* das Kommen der Römerherrschaft als Beschluß Jupiters darstellte, schrieben aber diesen Verlauf doch hauptsächlich der Kraft und der Geschicklichkeit ihrer Staatsmänner und Feldherren zu. Es war ihre Sache nicht, über solche Dinge zu grübeln.

Erst im Christentum kommt die Idee einer göttlichen Leitung der Weltgeschichte zu klarer Formulierung. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Alle sind durch Christus der Erlösung teilhaftig geworden und somit ist jedem der Weg zum inneren Frieden und zur ewigen Seligkeit gezeigt und gebahnt. Es liegt nun der Gedanke nahe, hier einen göttlichen Plan zu finden, der die Geschicke der Menschheit in einem bestimmten Sinne leitet und einem gemeinsamen Ziele zuführt. Diesen Gedanken hat der Kirchenvater *Augustinus* in seiner vollen Tiefe erfaßt und uns in seinem Werke „Über den Gottesstaat“ die erste geschichtsphilosophische Betrachtung großen Stiles gegeben.

Die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes beruht nach *Augustin* auf einer planmäßigen Leitung durch die göttliche Vorsehung. „Von Gott, der nicht nur dem Himmel und der Erde, nicht nur dem Menschen und dem Engel, sondern auch den Eingeweiden des kleinsten und verächtlichsten Lebewesens, der Feder des Vogels, der Blüte der Pflanze, dem Blatte des Baumes harmonische Einheit seiner Teile und eine Art von innerem Frieden verliehen hat, von diesem Gott kann und darf man nicht glauben, daß er die Reiche der Menschen, ihre Herrschaft und ihre Knechtschaft von den Gesetzen seiner Vorsehung ausgeschlossen sehen wollte“ (Buch V, Kap. 11 des „Gottesstaates“). Das Menschengeschlecht bildet eine Einheit, weil alle Kinder Gottes sind. Diese Einheit wurde jedoch durch die Sünde Adams gebrochen. Seitdem gibt es in der Welt zweierlei Bürger und zweierlei Staaten. Der eine ist der menschliche, irdische, dem Fleische zugekehrte, der andere der göttliche, himmlische Staat, der im Geiste lebt. Der irdische entsteht aus der Liebe des Menschen zu sich selbst, die bis zur Verachtung Gottes führt, der andere aus der Liebe zu Gott, die bis zur Selbstverachtung führt (XIV, 28). *Augustin* teilt die Geschichte bald in zwei, bald in drei und einmal auch in sechs Epochen ein. Die letzte ist immer diejenige, die mit dem Erscheinen Christi auf Erden beginnt. Christus hat den Gottesstaat errichtet, der aus

der Vereinigung aller wahrhaft Frommen und Gläubigen besteht. Dieser Gottesstaat wird alle irdischen Staaten überdauern und der ganzen Menschheit ewiges Leben und inneren Frieden bringen.

Der Gottesstaat *Augustinus'* ist die römische Kirche und diese hat sich seither immer als die Trägerin dieser Idee gefühlt. Das Ziel aller Geschichte ist somit nach *Augustin* die allgemeine Herrschaft der christlichen Kirche. Diese Auffassung bleibt durch das ganze Mittelalter bestehen und wirkt heute noch fort. Aber auch abgesehen von der Kirche bleibt *Augustins* Gedanke von der göttlichen Leitung des Menschengeschlechtes für die Auffassung der Geschichte wirksam. *Bossuet* sucht in seinem 1681 erschienenen „Discours sur l'histoire universelle" zu beweisen, daß eine göttliche Hand die Menschheit führt. *Lessing* spricht von einer „Erziehung des Menschengeschlechtes", und noch im neunzehnten, ja sogar auch im zwanzigsten Jahrhundert erscheinen groß angelegte Geschichtsphilosophien, die denselben Gedanken zum Ausdruck bringen*).

Die theologische Auffassung der Geschichte, die im Alten Testament gelegentlich angedeutet, von *Augustin* ausgestaltet wurde und durch seinen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß bis auf unsere Tage sich erhalten hat, konnte jedoch das erwachte wissenschaftliche Bewußtsein nicht auf die Dauer befriedigen. Wir finden daher seit dem sechzehnten Jahrhundert immer wieder erneute Versuche, die geschichtliche Entwicklung der Menschheit aus den natürlichen Bedingungen heraus zu verstehen, den Einfluß von Klima und Bodenbeschaffenheit herauszustellen, die ursprünglichen Anlagen und Neigungen der Menschen zu untersuchen und, wenn irgend möglich, die in diesen Momenten enthaltenen Richtungen und Ziele zu bestimmen.

Die oben genannten Arbeiten von *Bodin, Althusius, Hobbes, Locke, Montesquieu* und *Rousseau* sind auch für die Geschichtsphilosophie von Bedeutung. Allein wir finden außer den genannten noch einige, die sich ganz direkt mit der philosophischen Betrachtung des geschichtlichen Werdens beschäftigen und so eine wirkliche Philosophie der Geschichte begründen.

Hier ist zunächst der italienische Denker *Giovanni Battista Vico* (1668—1744) zu nennen, dessen Bedeutung für die Geschichtsphilosophie erst in den letzten Jahrzehnten richtig erkannt wurde. Sein Werk: „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über das Wesen der Nationen", darf als die erste Geschichtsphilosophie auf wissenschaftlicher, besonders auf psychologischer Grundlage bezeichnet werden**). *Vico* hat die überaus wichtige Wahrheit ausgesprochen,

*) Vgl. *Bernheim,* S. 687—691, und bes. *Robert Flint.* „The Philosophy of History in France and Germany", 1874, wo viele dieser Werke, z. B. die von *Bossuet, Bonald, Laurent, Krause, Friedrich Schlegel, Bunsen* u. a., ausführlich besprochen werden.

**) Der italienische Titel lautet: Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, zuerst 1725, dann in erweiterter Form 1730 erschienen. Eine dritte, wenig veränderte Ausgabe erschien 1744, kurz nach dem Tode des Verfassers. Der französische Philosoph *Michelet* hat eine Auswahl aus *Vicos* Werken in zwei Bänden veröffentlicht, die alles Wesentliche enthält: Oeuvres

daß „diese bürgerliche Welt von den Menschen selbst gemacht worden ist" (*Michelet* I, 412). Daraus ergibt sich die Forderung, die Welt der Geschichte nach den der Menschennatur eigentümlichen Anlagen und Fähigkeiten zu durchforschen. *Vico* weiß ferner, daß „die Natur der Dinge nichts anderes ist, als ihr Entstehen zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise" (14) und hat damit das überaus wichtige Prinzip der genetischen Betrachtungsweise nachdrücklich betont und durchgeführt. Ferner hat *Vico* auf die Bedeutung der Sprache hingewiesen, aus deren Entwicklung sich sehr viel für die Wandlung der Anschauungen und der Sitten eines Volkes lernen läßt (18). *Vico* will in seiner neuen Wissenschaft eine Entwicklungsphilosophie des Geistes geben und grenzt dieses Gebiet einerseits gegen die theologische Metaphysik, anderseits gegen die Naturwissenschaft ab. Neben dem „Wahren", das die Philosophie und Mathematik allein anstrebt, spielt in der Menschen- und Völkerwelt auch das „Gewisse" (certo), das bloß Wahrscheinliche, die auf allgemeiner Zustimmung und auf geschichtlicher Überlieferung beruhende Überzeugung, die das Handeln bestimmt, eine große Rolle (9, 10). Mit geradezu erstaunlichem Tiefblick hat *Vico* das individualistische Element in der von *Descartes* befürworteten geometrischen Methode erkannt und betont entschieden, daß in der Wissenschaft vom Menschen neben der Vernunft auch das soziale Moment der Autorität, das heißt der geschichtlichen Überlieferung, von der allergrößten Bedeutung sei. Deswegen betrachtet er auch den „senso commune", den gesunden Menschenverstand, die allgemein geltenden Meinungen als eine sehr wichtige Erkenntnisquelle (11). *Vico* ist Jurist und Philologe. Das gibt seinen Ausführungen den echt historischen Charakter und ein wahrhaft soziales Gepräge. Dabei bleibt er allerdings ein Kind seiner Zeit. In theologischer Denkweise aufgewachsen, sucht er überall die Pläne der Vorsehung. Seine historischen Kenntnisse beschränken sich zum großen Teil auf die Bibel und die klassischen Autoren. Daher haben seine Epocheneinteilungen einen etwas veralteten Charakter. Die römische Geschichte ist für ihn der Typus der Staatengeschichte. Trotzdem aber ist seine genetische Methode, sein Bedürfnis nach psychologischer Erklärung, seine Abgrenzung der Geschichte gegenüber der Naturwissenschaft, sein historischer und sein sozialer Sinn in hohem Grade geeignet, anregend auf die moderne Geschichtsphilosophie zu wirken und es wäre deshalb sehr zu wünschen, daß eine Auswahl seiner Werke in deutscher Übersetzung allgemein zugänglich gemacht würde.

Als eigentlicher Begründer der Geschichtsphilosophie wird allgemein *Herder* angesehen. Er hat tatsächlich die ganze Entwicklung

choisies de *Vico*. Paris 1855. Nach dieser Auswahl ist hier zitiert. Im zweiten Kapitel des ersten Buches der „Scienza Nuova" stellt *Vico* die Grundprinzipien der neu zu gründenden Wissenschaft in 114 „Axiomen" zusammen. Diese finden sich bei *Michelet* I, 335—391, übersetzt. Ich füge also den hier mitgeteilten Sätzen in der Klammer nur die Nummer bei, unter der das Axiom zu finden ist. Vgl. dazu auch das schöne Buch von *Robert Flint* über *Vico* in dem Sammelwerke Philosophical Classics, worin eine sehr lichtvolle Darstellung der philosophischen Entwicklung *Vicos* gegeben wird.

der Menschheit unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet, und das ist ja charakteristisch für die philosophische Methode. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", die 1784—1787 erschienen, sind ein mit vollem Bewußtsein unternommener Versuch, das treibende Moment in der Entwicklung der Menschheit zu finden. *Herder* sagt selbst in der Vorrede zu seinem Werk, es sei ihm oft der Gedanke gekommen, „ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im ganzen und großen, eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte". Vieles sprach dafür, manches dagegen. Deshalb sagt er: „Ich suchte nach einer Philosophie der Geschichte, wo ich suchen konnte." Diese deutliche Fragestellung und dazu der einheitliche Lösungsversuch, den *Herder* gibt, sind echt philosophisch, und eben deshalb verdient *Herder* wirklich, der Begründer der Geschichtsphilosophie genannt zu werden.

Herders Grundgedanke hängt aufs innigste mit dem neuen Bildungsideal zusammen, das zu seiner Zeit entstand, und das er selbst so wirksam zu fördern bemüht war*). Bildung ist jetzt nicht mehr bloßes Wissen, sondern besteht in der Entfaltung der seelischen Kräfte von innen heraus. Alles Menschliche im Menschen soll durch Erziehung und Bildung zu lebendiger Entwicklung und womöglich zur Alleinherrschaft gebracht werden. Das Ergebnis einer derartigen Entfaltung des Menschlichen bezeichnet *Herder* als Humanität, und diese ist auch für ihn das Ziel aller geschichtlichen Entwicklung. Eine gütige Vorsehung hat dem Menschen die Anlage gegeben, die Tierheit in sich zu überwinden und Güte, Menschenliebe, Freude am Schönen und sittliche Freiheit in sich zu entwickeln. Der Gang der Geschichte zeigt nun nach *Herders* Meinung einen langsamen, aber stetigen Fortschritt zur Humanität. *Herder* führt uns auf diesem Wege und wir durchwandern mit ihm die Entwicklung der Erde, der Pflanzen und Tiere bis hinauf zum Menschen und durchleben seine bisherige Geschichte. Das Werk ist nicht ganz vollendet und der historische Überblick ist in manchen Teilen recht flüchtig. Überall aber leuchtet sein Grundgedanke durch und so gewinnt man ein Bild, das zwar nicht immer richtig und nicht immer gesättigt genug, aber doch immer einheitlich ist.

Herder ist durch und durch Psychologe und bleibt es auch in seiner Geschichtsphilosophie. Der innige Zusammenhang von Natur und Geist, von Leib und Seele bildet für ihn überall den Ausgangspunkt und den Grundstock seiner Welt- und Lebensauffassung. Hierin steht er *Goethe* besonders nahe, mit dem er ja auch die Begeisterung für den strengen Monismus *Spinozas* teilt. Deshalb weiß er auch die Bedeutung von Klima und Bodenbeschaffenheit für die geschichtliche Entwicklung der Nationen so trefflich zu würdigen. Sein Grundgedanke aber, die Humanität, ist psychologisch gedacht als Ent-

*) Vgl. darüber *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen", 1912, S. 45 ff., wo *Herders* Anteil am Neuhumanismus ausführlich dargelegt wird.

faltung der wertvollsten seelischen Kräfte des Menschen. Dadurch bekommt seine Geschichtsphilosophie einen bisher weniger beachteten Zug ins Individualistische. *Herder* betont zwar wiederholt, daß der Mensch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen abhängt, er verkennt keineswegs die Bedeutung von Tradition und Erziehung und spricht auch von der geselligen Natur des Menschen. („Ideen", 9. Buch, Kap. 1 und 2.) Allein das soziale Moment ist für ihn nur Mittel zur Ausbildung des Individuums, nicht ein integrierender Bestandteil der Menschenseele. Das Ziel der Geschichte geht doch dahin, einzelne Menschen zu entwickeln, die durch Entfaltung ihrer menschlichen Anlagen zu innerer Harmonie und Zufriedenheit gelangen. „Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechtes, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt. Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer insofern sie in einzelnen Wesen existieren." (9. Buch, Kap. 1.) *Herder* bemerkt zwar gleich im folgenden, daß kein einzelner durch sich allein zum Menschen geworden ist, und daß das ganze Gebilde der Humanität in jedem Einzelnen durch die Tradition und Erziehung bedingt sei. Er erkennt die Abhängigkeit des Individuums vom Ganzen an, aber er untersucht sie nicht näher. *Herder* ist Psycholog und Geschichtsphilosoph, er ist auch Metaphysiker und Theologe. Was er aber noch wenig oder gar nicht kennt, das ist der soziologische Gesichtspunkt. Deshalb bedarf seine Geschichtsphilosophie einer Ergänzung*).

Einen wichtigen Beitrag dazu gibt *Kant* in seiner kleinen, aber sehr inhaltreichen Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", die im Jahre 1784 erschien (4, 141 ff., *Hartenstein*sche Ausgabe). *Kant* findet, daß das Treiben der Menschen auf den denkenden Beobachter zunächst einen traurigen Eindruck mache. „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet." „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach

*) *Herders* Gedanke, daß Humanität der Endzweck der Geschichte sei, ist auf breiterer Grundlage in neuerer Zeit wieder aufgenommen worden von *Lotze* in seinem „Mikrokosmos" und von *Wundt* in seinem Werke: „Die Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit" (1912). *Wundt* sucht auf Grund der Völkerpsychologie eine tatsächliche Entwicklung zur Humanität nachzuweisen.

einem bestimmten Plane der Natur möglich sei" (4, 144). *Kant* will einen Leitfaden für eine Geschichte in diesem Sinne suchen und gibt einen solchen in neun inhaltsvollen Sätzen, die er kurz erläutert. *Kant* findet, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes dazu bestimmt sind, sich vollständig und zweckmäßig auszugestalten, daß aber beim Menschen diejenigen Anlagen, die „auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind", sich nicht in jedem einzelnen Individuum, sondern nur in der Gattung vollständig entwickeln. Die Natur hat ferner den Menschen so geschaffen, daß er „alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe". Nun folgt der weitaus bedeutendste, soziologische und geschichtsphilosophische Gedanke, den *Kant* im vierten seiner Leitsätze folgendermaßen formuliert: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, das ist den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstand, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist."

Kant hat hier meiner Ansicht nach die Kernfrage der menschheitlichen Entwicklung berührt und das tiefste Problem der Geschichtsphilosophie mit genialem Blicke erfaßt. Die wechselnden Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum bilden den wesentlichen Inhalt der Geschichte. Eine allseits befriedigende Gestaltung dieser Beziehungen, das heißt eine vollständige Synthese von Individualismus und Sozialismus kann als die höchste Aufgabe und als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden. *Kant* legt sehr anschaulich dar, wie dieser Kampf alle Kräfte der Menschen anspannt und zu immer festeren Organisationen der Gesellschaft führt. Verfehlt ist darin meiner Überzeugung nach nur das eine, daß *Kant* die „ungesellige Geselligkeit" als einen von allem Anfang an in der menschlichen Natur herrschenden Zwiespalt ansieht, eine Annahme, die mit seiner Vorliebe für das Apriori zusammenhängt. Dieser Zwiespalt ist aber tatsächlich ein Produkt der Entwicklung und erfährt im Laufe der Zeit die mannigfachsten Variationen. Solchen Wandlungen auf allen Gebieten des Kulturlebens nachzugehen, ist heute die wichtigste Aufgabe der Geschichtsphilosophie und der Soziologie*). *Kant* zeigt in den folgenden Leitsätzen, wie sich aus dieser ungeselligen Geselligkeit die Notwendigkeit ergibt, eine allgemeine, das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft zu bilden. Dieses Problem ist nach *Kant* das schwerste und wird deshalb erst spät in Angriff genommen. Die Aufgabe des Staates kann nicht gelöst werden, wenn nicht zugleich das Verhältnis der Staaten untereinander geregelt wird. „Man kann also die Geschichte der Menschengattung im großen als die Voll-

*) *Kuno Francke* hat in seinem lehrreichen Buche: „Die Kulturwerte der deutschen Literatur" (I. Bd., 1910) diesen Gesichtspunkt auf die Literaturgeschichte angewendet und geistvoll verwertet.

ziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." (4, 153.) „Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden."

Kant sagt uns also, daß der Sinn und Zweck der Geschichte die Errichtung einer möglichst vollkommenen Staatsverfassung ist und daß dieser Zweck durch das fortgesetzte Nachdenken über die geschichtliche Entwicklung direkt gefördert werden kann. In seiner 1795 erschienenen Schrift „Zum ewigen Frieden" setzt *Kant* sehr lichtvoll und schön die Möglichkeit eines dauernden Friedens auseinander und sucht zu zeigen, daß die Natur den Menschen dazu geschaffen und verpflichtet hat.

Wir finden also bei *Kant* geschichtsphilosophische Tiefblicke und Anregungen, die erst heute Verständnis und Verwertung finden können.

Auf *Herder* und *Kant* fußend, hat uns *Schiller* in seiner akademischen Antrittsvorlesung (1789) und in seiner Schrift „Die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795) eine Reihe wertvoller geschichtsphilosophischer Gedanken gegeben. Das Ziel der Geschichte erblickt er mit *Herder* in der Entwicklung zur Humanität, aber er sieht ein, daß der Mensch nur im Staate zum Menschen wird. Der Staat ist nun allerdings ein Produkt der Not, muß aber zum Organ der Vernunft und Sittlichkeit entwickelt werden. In dieser Erziehung des Menschen durch Natur und Vernunft spielt nun — und das ist *Schillers* eigenster und tiefster Gedanke — die Kunst und das Schöne eine überaus wichtige Rolle. Im ästhetischen Genießen wird der Mensch erst ganz zum Menschen. Hier vollzieht sich eine Synthese seiner beiden Betätigungsweisen. Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Stofftrieb und Formtrieb, sie alle werden im ästhetischen Verhalten kräftig in Anspruch genommen und zugleich harmonisch geeinigt. Daher ist die Kunst für die Entwicklung zur Sittlichkeit von der allergrößten Bedeutung, sie spielt in der Menschheitsgeschichte eine überaus wichtige Rolle und ihre richtige Wertschätzung kann die Grundlage abgeben für eine künftige Kulturphilosophie. *Schiller* hat diesen Gedanken in seinem Gedicht „Die Künstler", in der Rezension von *Bürgers* Gedichten und auch sonst wiederholt Ausdruck gegeben. Der Gedanke einer ästhetischen Erziehung ist seither nicht mehr verloren gegangen. Wir übergehen die einzelnen geschichtsphilosophischen Ideen, die sich bei *Fichte, Schelling* und seinen Schülern finden und wenden uns zur bedeutendsten Leistung der spekulativen Geschichtsphilosophie, die wir *Hegel* verdanken.

Hegels Philosophie ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht strenger Intellektualismus und, vom ontologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, kraftvoller Spiritualismus. Das Den-

ken, und zwar das abstrakte, spekulative Denken, ist die den Menschen vor den Tieren auszeichnende Tätigkeit und deshalb die einzig sichere Quelle der Erkenntnis. Im Denken ist für *Hegel* nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Sittlichkeit, die Frömmigkeit und die Schönheit begründet. Das Denken aber ist die Tätigkeit des Geistes, und nur dem Geiste kommt volle und wahre Wirklichkeit zu. Im philosophischen Denken entfaltet sich daher die volle und ganze Wirklichkeit als lebendiger Prozeß in Natur und Geschichte. Die Philosophie muß, wie *Hegel* sagt, darüber verständigt sein, „daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt — daß ihr Inhalt Wirklichkeit ist". (Enzyklopädie, § 6.) Sieht man also von der oft gewaltsamen und willkürlichen dialektischen Methode ab, die sich *Hegel* in seiner Logik zurechtgelegt hat, so findet man in der Tat bei *Hegel* einen sehr stark entwickelten Wirklichkeitssinn und staunt oft über die Tiefblicke, die er in das geistige Leben der Menschheit zu tun vermag. Seine „Philosophie des Geistes", die er in der „Phänomenologie", in der „Rechtsphilosophie" und besonders in der „Enzyklopädie" selbst publiziert hat, und die nach seinem Tode durch die Veröffentlichung der Vorlesungen über Ästhetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie noch ausführlicher bekannt wurde, enthält tatsächlich eine Fülle fruchtbarer Gedanken, die auch demjenigen Einsichten erschließen und Anregungen geben können, der weder den Intellektualismus noch den Spiritualismus *Hegels* sich anzueignen vermag.

Vielleicht der bedeutendste Gedanke, den *Hegel* geschaffen hat, ist sein Begriff des „objektiven Geistes". Er versteht darunter diejenigen Ergebnisse der geistigen Tätigkeit, die sich zu objektiv vorhandenen Institutionen verdichten und das Denken und Handeln des Einzelnen bestimmen. *Hegel* bezeichnet als Produkte oder als Formen des objektiven Geistes das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. In allen diesen Gebilden gelangt das ureigenste Wesen des Geistes zu immer deutlicherer Bewußtheit und Gestaltung. Dieses Wesen des Geistes besteht — zum Unterschied von der Materie, die dem Gesetz der Schwere unterworfen ist — in der Freiheit. Je klarer und bestimmter der Geist dieses sein Wesen herausarbeitet, je mehr er, um mit *Hegel* zu sprechen, „bei sich selbst" ist, desto näher kommt er seiner wahren Bestimmung, seiner konkreten Wirklichkeit. Die höchste dieser drei Stufen ist die Sittlichkeit, in der die bloß subjektive Moralität sich in den objektiven Institutionen der Familie der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verkörpert. Am meisten interessiert sich *Hegel* für die höchste Entwicklungsstufe der Sittlichkeit, für den Staat. „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft" (Enzyklopädie, § 535). Das heißt aber nichts anderes, als daß im Staate die wichtigste Bestimmung des Menschengeistes, nämlich die, zum Bewußtsein seiner Freiheit zu gelangen, in der wirksamsten Weise erfüllt ist. *Hegel*

wird nicht müde, diese seine Überzeugung zu erläutern und gegen oberflächliche Anschauungen vom Wesen der Freiheit zu verteidigen.

„Der Staat ist zunächst seine innere Gestaltung", das heißt seine Verfassung. Er ist ferner „besonderes Individuum und steht insoferne in Beziehung zu anderen Staaten". Aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit und diese Entwicklung ist die Weltgeschichte (Enzyklopädie, § 536).

Über den Sinn, den Zweck und den allgemeinen Gang der Weltgeschichte hat sich *Hegel* in der Enzyklopädie und in der Rechtsphilosophie kurz ausgesprochen. Ausführlicher und viel lebendiger ist die Darstellung in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die nach seinem Tode herausgegeben wurden*).

Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtschreibung, die ursprüngliche, wo man selbsterlebte Begebenheiten erzählt, die reflektierte, wo der Schriftsteller seinen eigenen Geist in den Verlauf der Begebenheiten hineinlegt, und dann die p h i l o s o p h i s c h e, welche hier gegeben werden soll. Sie ist im allgemeinen nichts anderes als die denkende Betrachtung der Geschichte. „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei" (42). Vernunft aber ist Geist. Da nun die Weltgeschichte „auf dem geistigen Boden vorgeht", da der Geist „auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit ist" (50), so müssen über die Natur des Geistes einige Betrachtungen vorausgeschickt werden. Nun ist, wie wir bereits oben sagten, nach *Hegel* die wesentlichste Eigenschaft des Geistes die Freiheit. „Es ist dies eine Erkenntnis der Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei" (51). Die Freiheit besteht aber nur, wenn wir w i s s e n, d a ß w i r f r e i s i n d. „Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet" (52).

„Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß e i n e r frei ist, aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür." „Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann." „In den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen. Aber sie wie auch die Römer wußten nur, daß einige frei sind, nicht der Mensch als solcher" (52). „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als

*) Ich zitiere diese nach der leicht zugänglichen Ausgabe in Reclams Universalbibliothek. Sorgfältiger und vollständiger ist die unlängst von *Georg Lasson* veranstaltete Neuausgabe in zwei Bänden, bei Felix Meiner in Leipzig erschienen, 1919 und 1920. Der erste Band enthält eine sehr gründliche Einleitung des Herausgebers: „*Hegel* als Geschichtsphilosoph."

Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen, aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht." „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben" (53). Die Freiheit „ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, sowie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will" (54).

Als Mittel zu diesem Endzweck verwendet der Weltgeist die Interessen, die Bedürfnisse und die Leidenschaften der Menschen. Der Mensch hat ein natürliches Bedürfnis nach Tätigkeit, will aber auch durch dieselbe befriedigt sein. „Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgendeine Weise auch mein Zweck sein" (57). „Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet" (58). Die Leidenschaften werden zwar oft als etwas angesehen, das nicht recht ist, allein man muß trotzdem sagen, „daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist" (59). „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt" (70). Indem also die Menschen ihren Trieben und Leidenschaften folgen, befördern sie, ohne es zu wissen, den Endzweck der Weltgeschichte.

Ein ferneres Mittel sind die „welthistorischen Individuen", die großen Männer, die ihrer Zeit voraus sind. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist" (66). „Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen" (67).

Die Gestalt aber, in der sich das Bewußtsein der Freiheit allein entfalten kann, das ist der Staat. Der Staat ist „die Wirklichkeit, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt" (76). Deshalb kann „in der Weltgeschichte nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden" (77). Das sind die welthistorischen Völker, deren Geschichte *Hegel* in dem Sinne vorführt, daß der stete Fortschritt offenbar wird. Er betrachtet in dieser Weise die orientalische, die griechische, römische und schließlich die germanisch-christliche Welt. Erst in der letzteren hat der Staat die Form bekommen, in der das Bewußtsein der Freiheit des Menschen ein allgemeines geworden ist.

Hegel hat eine groß angelegte Synthese von *Kant* und *Herder* vollzogen. Mit *Kant* findet er im Staate das Ziel der Geschichte, aber er zeigt auch mit *Herder,* daß erst im Staate das Beste im Menschen zur bewußten Entfaltung gelangt. Seine Geschichtsphilosophie ist eine in ihrer Art großartige Konzeption. Die tiefgründige Einfachheit des Grundgedankens und die kraftvolle Zuversicht in die unendliche Kraft des Menschengeistes haben etwas Imponierendes an sich. Man muß sagen, daß man aus seiner Geschichtsbetrachtung heute noch wertvolle Anregungen und Einsichten gewinnen kann.

Hegels spekulative Denkweise geriet bald nach seinem Tode stark in Mißkredit. Die induktive Methode der Naturwissenschaft fand auch in die Geisteswissenschaften Eingang und so begegnen wir, ähnlich, wie dies oben von der Soziologie gesagt wurde, einer Reihe von Versuchen, die Geschichte naturwissenschaftlich zu betrachten und Gesetze der geschichtlichen Entwicklung zu finden. Als Vorläufer dieser Richtung bezeichnet *Bernheim* (699) mit vollem Recht *Condorcet,* der seine Skizze einer historischen Darstellung des menschlichen Fortschrittes als verurteilter Girondist im Gefängnis verfaßte (erschienen nach seinem Tode im Jahre 1795). *Condorcet* dringt auf größere Berücksichtigung der Massen in der Geschichte und glaubt, daß hier die naturwissenschaftliche Methode neue Aufschlüsse bringen werde. Den großartigen Versuch *Auguste Comtes,* die Geschichte nach positivistischen Grundsätzen zu behandeln, haben wir bereits oben gewürdigt. *Bernheim* weist (712 ff.) den großen Einfluß *Comtes* auf die Folgezeit nach und zeigt besonders deutlich, wieviel *Lamprecht* aus *Comte* geschöpft hat. Hieher gehören auch die bereits genannten Versuche *Quetelets* und *Buckles,* durch statistische Untersuchungen Gesetzmäßigkeiten im sozialen Geschehen nachzuweisen. Die vollständige Unzulänglichkeit der Statistik, einem Verständnis der Geschichte zu dienen, hat *Bernheim* (119 ff.) geradezu schlagend nachgewiesen.

Ungleich bedeutsamer als dieses Suchen nach empirischen Gesetzen ist die von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* vertretene ökonomische Geschichtsauffassung, die man häufig weniger passend als die materialistische bezeichnet*). *Marx* hat von *Hegel* den Drang nach einheitlicher Auffassung der Geschichte und zum Teil auch die dialektische Methode übernommen. Inhaltlich steht er jedoch zu seinem Meister in scharfem Gegensatze. Nicht der Weltgeist, sondern die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die Art, wie die wichtigsten Güter erzeugt und verteilt werden, bestimmt den Lauf der Geschichte. „Meine Untersuchung," sagt *Marx* in seiner 1851 erschienenen Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie", „mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit

*) Eine kurze aber inhaltsvolle Darstellung findet man bei *Muckle,* „Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert" (1909).

Hegel unter dem Namen der ‚bürgerlichen Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Alle großen Bewegungen in der Geschichte sind demnach als Klassenkämpfe zu fassen, die zwischen der wirtschaftlich mächtigeren und der durch sie ausgebeuteten Schichte der Gesellschaft geführt werden. Die Völkerwanderung, die Kreuzzüge, die Reformation und die verschiedenen politischen Revolutionen, sie haben alle ihren Grund in ökonomischen Interessen. Die politischen, moralischen und religiösen Motive, die dabei im Vordergrund des Bewußtseins zu sein scheinen, sind nichts anderes als ein täuschender ideologischer Überbau, der die wahren Motive verhüllt. Diese Klassenkämpfe werden jetzt in erneuter Stärke beginnen und zur Beseitigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung führen, wodurch dann die Produktionsverhältnisse sich so gestalten werden, daß sie nicht mehr dem Interesse einer bevorrechteten Klasse, sondern den Bedürfnissen der ganzen Menschheit angepaßt sein werden.

Die ökonomische Geschichtsauffassung hat zweifellos tief in die Werkstatt des geschichtlichen Lebens hineingeleuchtet. Unser Blick für die Bedeutung der wirtschaftlichen Interessen ist dadurch geschärft und zahlreiche wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen sind dadurch hervorgerufen worden. Wir begreifen entschieden viele historische Bewegungen besser, seitdem wir gelernt haben, auf die ökonomische Struktur der Gesellschaft zu achten. Die ökonomische Geschichtsauffassung ist deshalb als heuristisches Prinzip von der allergrößten Bedeutung. Dadurch, daß wir nach den ökonomischen Motiven zu fragen gelernt haben, gewinnen wir wichtige neue Aufschlüsse. Allein zur Deutung des gesamten historischen Prozesses reicht dieser einseitige Gesichtpunkt doch keineswegs aus. Politische, geistige, sittliche, ästhetische und religiöse Motive haben den Gang der Geschichte, ganz unabhängig von ökonomischen Interessen, mächtig beeinflußt und ihrerseits stark auf das wirtschaftliche Leben gewirkt. Dieses selbst darf daher, wie *Bernheim* (729) sehr richtig sagt, nicht einseitig überschätzt werden.

Eine Zeitlang wollten die Geschichtsforscher von philosophischen Betrachtungen nichts wissen und sahen in der gewissenhaften Durchforschung der Quellen die einzige Aufgabe des Historikers. In der Tat wurde dann auch im neunzehnten Jahrhundert auf diesem Gebiete eine Riesenarbeit geleistet. Die Anforderungen wurden immer strenger,

die Methoden immer exakter. Auf die historischen Hilfswissenschaften, besonders auf die Inschriften- und Papyruskunde sowie auf die Urkundenlehre wurde großer Fleiß verwendet und wichtige Organisationen zu diesem Zwecke ins Leben gerufen. Auch heute noch ist diese genaue Tatsachenforschung in vollem Gange und wird immer unentbehrlich bleiben. Daneben aber macht sich das Bedürfnis nach einheitlicher Zusammenfassung auch bei den Fachhistorikern immer mehr geltend. *Karl Lamprecht* hat seine vielumstrittene Theorie von den Kulturzeitaltern aufgestellt und in seiner „Deutschen Geschichte" durchgeführt. *Theodor Lindner* leitet seine groß angelegte „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung" durch eine „Geschichtsphilosophie" ein, die ein besonders anregendes Kapitel über die Entstehung von „Ideen" aus allgemeinen Bedürfnissen enthält. *Eduard Meyer* eröffnet die neue Auflage seiner berühmten Geschichte des Altertums mit „Elementen der Anthropologie", in denen er die hervorragende Bedeutung des Staates und der politischen Entwicklung gegen die zu starke Betonung des ökonomischen Moments wirksam verteidigt. Der rumänische Historiker *Xenopol* hat eine „Théorie de l'histoire" geschrieben, worin er ebenfalls den Staat und das politische Leben als den wichtigsten Gegenstand der Geschichte hinstellt. Neben den Historikern sind auch Philosophen den geschichtsphilosophischen Problemen nähergetreten. *Dilthey, Simmel, Wundt, Eucken* sind hier besonders zu nennen. Großes Aufsehen hat in den letzten Jahren das Werk *Oswald Spenglers* gemacht, das unter dem Titel „Der Untergang des Abendlandes" eine „Morphologie der Geschichte" von ganz neuen Gesichtspunkten aus zu geben unternimmt (I. Bd. 1918, 2. Bd. 1922). Eine einheitliche Entwicklung der Menschheit gibt es nach *Spengler* überhaupt nicht: „Die Weltgeschichte ist die Geschichte der großen Kulturen" (II, 203). Eine jede dieser Kulturen entsteht aus unbekannten Ursachen zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Landschaft. Sie sind alle etwas durchaus Organisches, Pflanzenhaftes. Jede Kultur hat gleichsam ihre eigene Seele, so daß die Teilnehmer verschiedener Kulturen einander nie ganz verstehen können. Die einzelnen Kulturen wachsen ganz wie Organismen, entfalten und verbreiten sich, bis sie ihren Höhepunkt erreicht haben. Dann verwandeln sie sich in mechanische „Zivilisationen", die eine Zeitlang weiter bestehen, dann aber aus Mangel an innerer organischer Kraft dem Untergang geweiht sind. Der Unterschied von Kultur und Zivilisation ist der grundlegende Gedanke von *Spenglers* Geschichtsphilosophie. „Jede Kultur", sagt er, „hat ihre eigene Zivilisation. Zum erstenmal werden hier die beiden Worte, die bisher einen vagen, ethischen Unterschied persönlicher Art zu bezeichnen hatten, in periodischem Sinne als Ausdrücke für ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander gefaßt*). Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur. Hier

*) Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß *Ferdinand Tönnies* diese Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge lange vor *Spengler* ganz deutlich und klar erkannt und ausgesprochen hat.

ist der Gipfel erreicht, von dem aus die letzten und schwersten Fragen der historischen Morphologie lösbar werden. Zivilisationen sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art Mensch fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit, wie sie Dorik und Gotik zeigen, als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinernde Weltstadt. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden" (I, 44). *Spengler* kennt ungefähr acht solcher großen Kulturen, deren Entwicklungsphasen einander vielfach entsprechen. Die wichtigsten darunter sind: die antike oder die „apollinische", die christlich-arabische oder die „magische" und schließlich die abendländische oder die „faustische". In der Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen den religiösen, den politischen, den künstlerischen und den wissenschaftlichen Gebilden innerhalb jeder einzelnen Kultur ist *Spengler* durchaus originell und anregend. Was er gibt, läßt sich vielleicht am besten als eine Metaphysik der Kultur bezeichnen. Sie ist, wie jede Metaphysik, subjektiv gefärbt, aber sehr reich an genialen Tiefblicken und Ausblicken. Trotz der nicht seltenen Verstöße gegen die geschichtliche Wirklichkeit und trotz der ebenfalls vorkommenden verkehrten Auffassungen bleibt sein Werk ein großer Wurf, der der historischen Forschung auch wichtige neue Probleme und Aufgaben erschlossen hat. Geschichtsphilosophisch bedeutet es deshalb weniger, weil der Verfasser durchaus irrationalistisch orientiert ist, und vor allem deshalb, weil ihm die soziologische Betrachtungsweise ganz fremd geblieben ist.

Nun sollen noch gewisse methodologische Untersuchungen, die in den letzten Jahrzehnten über die Stellung der Geschichte im System der Wissenschaften angestellt wurden, eine kurze Besprechung erfahren.

Windelband und *Rickert* haben dazu den Anstoß gegeben. Die Geschichte soll nach der Anschauung dieser Denker sich von den Naturwissenschaften nicht dadurch unterscheiden, daß sie es vorwiegend mit geistigen Vorgängen zu tun habe. Der Unterschied muß vielmehr ganz wo anders gesucht werden. Die Naturwissenschaften, besonders die Physik und Chemie, suchen nicht den individuell bestimmten Vorgang zu erforschen, sondern das Gesetz zu finden, das die Vorgänge beherrscht. Die Geschichte hingegen hat es mit dem Einmaligen, dem Individuellen zu tun, das sich nicht wiederholt. Es gibt also zwei verschiedene Methoden, welche die Wissenschaft bei der Erforschung der Wirklichkeit verwendet. Die eine ist die generalisierende, und diese sucht der Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe beizukommen und Gesetze des Geschehens zu finden. Der einzelne Vorgang, das einzelne Ding, sind hier nur „Exemplare". Man achtet nur auf die Merkmale, die sie mit anderen gemeinsam haben. Diese Methode herrscht ebenso in der Physik wie in der Psychologie. Die generalisierende Methode wird also auf Physisches und Psychisches in gleicher Weise an-

gewendet. Daneben aber gibt es noch eine ganz andere Forschungsmethode. Diese betrachtet die einzelnen Vorgänge und die einzelnen Menschen in ihrer nur einmal gegebenen Individualität und heißt deshalb die individualisierende Methode. Das ist die Betrachtungsweise aller historischen Wissenschaften.

Da nun nicht alle einzelnen Vorgänge und auch nicht alle einzelnen Menschen Gegenstand der Geschichte sind, so muß auch die individualisierende Methode eine Auswahl treffen. Bestimmend für diese Auswahl ist die Beziehung auf Kulturwerte. Wir erhalten demnach neben dem formalen Gegensatz der Methode auch einen inhaltlichen Unterschied in bezug auf den Gegenstand der beiden Wissenschaftsgruppen. *Rickert* setzt also an die Stelle der früheren Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften eine neue Klassifikation. Wir haben auf der einen Seite die Naturwissenschaften, die sich einerseits der generalisierenden Methode bedienen, anderseits ihre Objekte in ihrer reinen Tatsächlichkeit ohne jede Beziehung auf menschliche Werte betrachten. Die andere Gruppe bilden die Kulturwissenschaften, welche sich der individualisierenden Methode bedienen und zugleich die „Wertbeziehungen" berücksichtigen. Die neue Einteilung macht zweifellos auf einen tatsächlich bestehenden Unterschied aufmerksam und hat deshalb viel Beifall gefunden. Überdies haben manche Historiker und Philologen diese methodologische Untersuchung mit Freude begrüßt, weil sie dadurch ein für allemal des lästigen Suchens nach allgemeinen Gesetzen der Geschichte enthoben sind und sich mit beruhigtem logischen Gewissen liebevoll in die Einzelforschung versenken dürfen.

Wir haben hier den logischen Wert dieser Klassifikation nicht zu untersuchen. Uns interessiert an dieser Stelle nur die Frage, ob diese Auffassung der Geschichte als individualisierender Kulturwissenschaft zum Verständnis der historischen Entwicklung beitragen und uns etwas über den Sinn der Geschichte lehren kann. Diese Frage müssen wir nun von unserem Standpunkte entschieden verneinen. Wenn ich mir es recht oft und recht deutlich zum Bewußtsein bringe, daß es nur einen *Alexander den Großen,* nur eine französische Revolution, nur einen Deutsch-Französischen Krieg von 1870 gegeben hat, so gewinne ich damit für das Verständnis dieser Dinge gar nichts, werde zu keinerlei neuen Fragestellungen angeregt und somit bleibt dieser individualisierende Gesichtspunkt unfruchtbar. Die Beziehung auf Kulturwerte ist wiederum so selbstverständlich und dabei so allgemein, daß ich daraus allein nichts lernen kann. Wenn nun *Rickert* in seiner Abhandlung über Geschichtsphilosophie*) zum Ergebnis gelangt, daß „die Grundlagen der Geschichtsphilosophie mit den Grundlagen einer Philosophie als Wertwissenschaft" zusammenfallen (394), so meint er damit eine Philosophie der Werte, die auf apriorischen Konstruktionen aufgebaut und metaphysisch be-

*) In dem Sammelwerke: „Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts", herausgegeben von *Windelband,* 2. Aufl., 1907, S. 321—422.

gründet werden müßte. Tatsächlich hat ja *Rickert* in seinem Begriff des „transzendenten Sollens" ein metaphysisches Fundament zu finden geglaubt. Von unserem Standpunkt könnte allerdings eine derartige Begründung nur wenig befriedigen. Überdies hat *Rickert* manche auch von seinem Standpunkte aus wichtige Fragen gar nicht berührt. So hat er es z. B. unterlassen, das Wesen der historischen Wahrscheinlichkeit zu untersuchen und den Unterschied gegenüber der naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit klarzustellen, eine Frage, die mir methodologisch zu den allerwichtigsten zu gehören scheint. Ferner vermißt man bei *Rickert* so ganz und gar den soziologischen Gesichtspunkt. Wer mit dem Wertbegriff operiert, der müßte sich doch heute schon sagen, daß in der Erfahrung alle Kulturwerte nur dadurch bestehen, daß viele Menschen dieselben für Güter halten. Der Wertbegriff ist seiner Entstehung und Geltung nach zweifellos eine soziologische Kategorie. Endlich wirkt *Rickert* durch seine geradezu feindselige Stellung gegenüber der Psychologie darauf hin, das wichtigste Mittel zum Verständnis geschichtlicher Vorgänge, nämlich die tief eindringende psychologische Zergliederung, als überflüssig und wertlos erscheinen zu lassen. Wir können also sagen, daß die *Windelband-Rickert*sche Auffassung der Geschichte als Wissenschaft für die Logik und Methodologie eine gewisse Bedeutung besitzt, daß sie aber für das Verständnis der historischen Entwicklung wenig leistet und hier zum Teil sogar hemmend zu wirken geeignet ist.

Wichtiger als derartige methodologische Erörterungen wäre es für die Geschichtsphilosophie, einen allgemeinen Gesichtspunkt zu finden, der geeignet wäre, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung heller zu durchleuchten, als die bisher aufgestellten Richtungen und Ziele. Im Anschluß an das, was oben über *Kants* Geschichtsphilosophie gesagt wurde, möchte ich nun die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum als den Kernpunkt alles historischen Geschehens betrachten und der Meinung Ausdruck geben, daß durch psychologische, geschichtliche und soziologische Untersuchung dieses Verhältnisses der Sinn und das Ziel der Geschichte genauer und konkreter, als dies bisher geschehen ist, bestimmt werden könnte. Die Völkerkunde sagt uns, daß der primitive Mensch in einer vollständigen Gebundenheit an Glaube, Brauch und Sitte seines Stammes dahinlebt, und daß seine Erkenntnisse hauptsächlich aus sozialen Verdichtungen bestehen. Die Geschichte hätte nun zu zeigen, wie sich das Individuum allmählich von der Tradition losringt und durch seine innere Erstarkung selbst auf die Entwicklung des geschichtlichen Lebens Einfluß gewinnt. Wir würden dann sehen, wie sehr die wissenschaftliche Erforschung der Welt, die künstlerische Gestaltung des Lebens sowie die Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Gefühls mit diesem Befreiungskampf des Individuums zusammenhängt. Vor allem aber würde die politische und die wirtschaftliche Entwicklung des Menschengeschlechtes durch diese Betrachtungsweise in eine neue Beleuchtung gerückt. *Kants* Begriff der „ungeselligen Geselligkeit" würde sich als fruchtbar erweisen und zugleich eine wesentliche Erweiterung und Klärung erfahren. Alle die Kämpfe,

die sich seit dem fünften Jahrhundert vor Christus in Griechenland, in Rom, im christlichen Mittelalter, in der Reformation und im Humanismus abgespielt haben, ließen sich von diesem Standpunkt aus neu beleuchten. In der neueren Zeit tritt es immer deutlicher zutage, daß es sich wirklich um eine Regelung der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum handelt. Die Erklärung der Menschenrechte und die sozialistische Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts würden dann als vorläufige Endglieder einer langen Entwicklungsreihe erscheinen.

Als Ziel dieser Entwicklung könnte dann eine Synthese von Individualismus und Sozialismus angesehen werden, in der die berechtigten Interessen des Einzelnen und der Gesellschaft durch sozialpolitische Organisationen innerhalb des Staates sowie durch internationale Institutionen in bezug auf die Staaten untereinander in vollkommen harmonischer Weise gewahrt und befriedigt werden könnten. *Herders* „Humanität" und *Hegels* „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" würden dann erst ihren konkreten Inhalt bekommen und tatsächlich als erstrebenswerte Ziele der Geschichte erkannt werden. Die von mir aufgestellte, oben erläuterte Forderung der Staatenwürde würde sich dann als Zielpunkt der Entwicklung ergeben, die in einem zur Einheit zusammengeschlossenen Bunde der Staaten und Völker ihren zur Dauer bestimmten Abschluß fände. Vielleicht würde sich dabei auch der Gedanke *Kants* verwirklichen, daß eine derartige Geschichtsbetrachtung selbst mit dazu beitragen könnte, das deutlich erkannte Ziel der Menschheitsentwicklung schneller und sicherer zu erreichen.

§ 52. Pädagogik

In engem Zusammenhange mit den Problemen der Ethik und Soziologie steht die Erziehungslehre oder Pädagogik. Wenn wir dem Ideal des sittlich vollkommenen Menschen allmählich näherkommen wollen, wenn wir unser ganzes Streben darauf richten, einen Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen, in welchem die oben geforderte Synthese von Individualismus und Sozialismus immer allgemeiner als Notwendigkeit erkannt und gefühlt wird, dann müssen wir auf die heranwachsende Generation derart einzuwirken bemüht sein, daß sie fähig und geneigt werde, die Menschheit diesem ersehnten Ziele einen Schritt näher zu bringen, daß sie in diesem Sinne weiter arbeite und mehr leiste, als wir selbst vermochten. Deshalb brauchen wir eine Philosophie der Erziehung, die auf Grund umfassender Erfahrung durch eindringende psychologische, ethische und vor allem soziologische Untersuchungen das Wesen und das Ziel der Erziehung feststellt und uns die Wege zeigt, auf denen wir uns diesem Ziele zu nähern vermögen.

Es kann hier, wo es lediglich auf den philosophischen Gehalt der Erziehungslehre ankommt und nicht auf praktische Anweisungen für Eltern und Lehrer, keineswegs unsere Aufgabe sein, die jahr-

tausendelange Entwicklung der Pädagogik und Didaktik (Unterrichtslehre) auch nur zu skizzieren. Ebenso müssen wir darauf verzichten, die pädagogischen Richtungen und Strömungen der Gegenwart zu charakterisieren und Stellung dazu zu nehmen. Wir beschränken uns daher auf einige ganz allgemeine Bemerkungen, die sich aus unseren bisherigen Betrachtungen ergeben.

Unsere soziologische Ethik hat uns gelehrt, daß sich die sittlichen Forderungen am besten in die zwei Kategorien der Menschenpflicht und Menschenwürde zusammenfassen lassen. Der Begriff der Pflicht enthält das konservative und das soziale Moment, während die Menschenwürde das fortschrittliche und das individualistische Element der sittlichen Entwicklung darstellt. In unseren Darlegungen über die gegenwärtige Aufgabe der Soziologie und Geschichtsphilosophie wurde die Synthese von Individualismus und Sozialismus als das Ziel bezeichnet, auf welches die Entwicklung der Menschheit gerichtet ist und gerichtet sein soll. Halten wir diese zweifache Entwicklungstendenz der Menschen und der Menschheit fest, so ergibt sich daraus eine doppelte Aufgabe der Erziehung.

1. Jedes Kind kommt mit einer individuell bestimmten körperlichen Struktur und mit eigenartigen seelischen und geistigen Anlagen auf die Welt. Es ist nun Sache der Erziehung, durch Pflege, Zucht und Unterricht dafür zu sorgen, daß das Kind sich zu einem gesunden, kräftigen Menschen entwickle, der sich von seiner Umgebung mit Verständnis Rechenschaft zu geben vermag. Zu diesem Zweck muß er auch mit den nötigen Kenntnissen ausgestattet sein, die ihn befähigen, sich das Feld seiner Tätigkeit zu wählen, seinen Platz in der menschlichen Gesellschaft auszufüllen. Seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten müssen Gelegenheit finden, sich zu entfalten, damit die größte individuelle Leistungsfähigkeit und zugleich die größte Glücksmöglichkeit erreicht werde. Das Recht auf eine derartige Erziehung bringt jedes neugborene Kind mit auf die Welt, und dieses Recht des Kindes ist zugleich die Pflicht seiner Erzieher. Die Erzieher sind aber heute keineswegs bloß die Eltern und Lehrer. Der wichtigste und zugleich der mächtigste Erzieher ist der Staat, der sich in der zivilisierten Menschheit immer mehr zum ausschlaggebenden Mandatar der Gesellschaft entwickelt hat. Es gehört deshalb zu den höchsten und heiligsten Pflichten des Staates, für die Erziehungsmöglichkeiten jedes Kindes zu sorgen und die Pflichten der Erziehung den Eltern und Lehrern auf jede Weise, im Notfalle auch durch Zwangsmittel, zum Bewußtsein zu bringen.

Es hat Zeiten gegeben, wo die Eltern ihr Kind zu ihren eigenen Zwecken erzogen und ausgebildet haben. Der Bauer zieht sich in seinen Söhnen und Töchtern verläßliche und brauchbare Knechte und Mägde heran, die ihm bei der Arbeit helfen. Kinderreichtum ist für ihn ein Segen, weil er dadurch einen größeren Grundbesitz bewirtschaften und so seinen Wohlstand mehren kann. Der Handwerker bildet seine Söhne zu Gehilfen aus, die ihn in seinem Gewerbe unterstützen. Nun bleibt ja hoffentlich noch für lange Zeit die Familie

die Grundlage des Staates. Da wird es nun immer so sein, daß die Kinder für die Erhaltung des Ganzen mitsorgen, daß sie im Haushalt mithelfen und im Notfall mitverdienen. Allein die patriarchalische Anschauung, wonach der Vater der absolute Herrscher ist, der seine Kinder als sein Eigentum betrachtet, mit dem er nach Belieben schalten und walten darf, diese Anschauung hat wohl für immer ihre Geltung vollständig verloren. Die Entwicklungslehre hat die Richtung und das Ziel der Erziehung ganz gewaltig verändert. Die Kinder sind heute für die Eltern längst nicht mehr Mittel, sie sind vielmehr zum höchsten und heiligsten Selbstzweck geworden.

Diese Auffassung ist ja keineswegs erst von gestern. Lesen wir doch schon bei *Homer* (Il. VI, 476), wie Hektor den Wunsch ausspricht, man möge dereinst von seinem Sohne sagen, er sei viel besser als sein Vater. Die Pflicht der Erziehung hat vielleicht niemals einen kürzeren und zugleich inhaltsvolleren Ausdruck gefunden als in den Worten, die Kriton in dem gleichnamigen Dialoge *Platons* zu Sokrates spricht: „Man darf entweder keine Kinder in die Welt setzen, oder man muß sich mit ihnen bis zu Ende plagen (συνδιαταλαιπωρεῖν), indem man sie ernährt und erzieht." (*Kriton*, c. 5, p. 45 d.) Allein durch den Entwicklungsgedanken hat diese Pflicht eine naturwissenschaftliche oder, vielleicht richtiger gesagt, eine organische Begründung gefunden, die ihre innere Notwendigkeit und ihre Allgemeingültigkeit gewährleistet. Auch ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern durch diesen Gedanken in eine wesentlich andere Beleuchtung gerückt worden.

Wer von dieser großen Idee ganz durchdrungen ist, der sieht in seinem eigenen und in jedem fremden Kinde den Träger einer neuen Generation und einer neuen Zeit. Nicht zu meinen Zwecken darf ich mein Kind erziehen, daß es mir bei meiner Arbeit helfe. Ich muß vielmehr das Kind so sorgfältig als möglich beobachten, um seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten kennen zu lernen. Ich muß alles aufbieten, damit sich diese Anlagen kräftig entfalten können, muß ihm, so gut ich kann, die Hindernisse aus dem Wege räumen, dabei jedoch seine Kräfte nicht nur entwickeln, sondern auch schulen. Mein heißes Bemühen muß darauf gerichtet sein, das Kind zu einem selbständigen, eigenkräftigen und urteilsfähigen Menschen zu machen, der seinen Weg im Leben selbst zu suchen und zu finden vermag. Wenn das Kind dann zu anderen Anschauungen gelangt, die nicht ganz die meinen sind, so muß ich mich darein fügen, daß es mit der Zeit über mich hinauswächst und anderen Idealen nachstrebt. Das Kind hat ein Recht auf meine Fürsorge, auf meine Hilfe, auf meinen Rat. Ich habe aber kein Recht auf seine Zukunft, auf seine Übereinstimmung mit meiner Weltanschauung, auf seinen dauernden Gehorsam. Ich darf mich an seinem Glücke freuen, aber ich darf nicht verlangen und erwarten, daß es das Glück dort sucht, wo ich es gesucht habe. Wir haben bereits oben das beherzigenswerte Wort *Hegels* zitiert: „Das ist das unendliche Recht des Subjektes, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet." Dieser Grundsatz muß für die Aufgabe der Erziehung maßgebend sein. Dem Kinde zu einer seinen Anlagen und Fähigkeiten entsprechenden Tätigkeit zu helfen, seine Kräfte so

zu entfalten, daß es „vollendet in sich" werde, das ist gegenwärtig das allerwichtigste Ziel aller Erziehung. Wir können demnach sagen, daß die Pflicht aller Erzieher, soweit das Kind als einzelnes Individuum in Betracht kommt, nichts anderes ist als ausgiebige, allseitige und verständnisvolle Entwicklungshilfe.

Diese Forderung bezieht sich auf das ganze Leben des Kindes, auf sein körperliches und auf sein geistiges Sein. Entwicklungshilfe ist Pflege und Zucht, sie schließt aber auch den Unterricht in sich. Die Gegenwart stellt ungewöhnlich hohe Anforderungen an die Leistungsfähigkeit des Menschen und deshalb müssen wir dem werdenden Menschen dazu helfen, daß er tüchtige Waffen bekomme zum schweren Kampf ums Dasein. Das menschliche Individuum besitzt Eigenwert und darum ein Recht auf Existenz*) und auf Erziehung.

Die Entwicklungshilfe wird immer allseitiger und immer wirksamer werden können, weil die biologischen und namentlich die psychologischen Forschungen der Gegenwart immer tiefer in das Leben und in die Seele hineinleuchten. Die verfeinerten Methoden der experimentellen Psychologie und der daraus entstandenen experimentellen Pädagogik haben uns bereits in bedeutendem Umfang die Möglichkeit gegeben, Intelligenz und Begabung der Schulkinder exakter zu prüfen, und aus der Vervollkommnung dieser Methoden dürften sich wichtige Maßnahmen für die Berufswahl ergeben. Neben diesen wissenschaftlichen Methoden wird allerdings immer noch ein weiter Spielraum übrigbleiben für die liebevolle Beobachtung der Kinder seitens der Eltern und Lehrer, die nach wie vor berufen sein werden, sich über die Eigenart jedes Kindes ein Urteil zu bilden.

In derselben Richtung bewegen sich die Forderungen nach einer Arbeitsschule statt der alten Lernschule, damit der natürliche Beschäftigungstrieb der Kinder ein geeignetes Betätigungsgebiet finde. Ebenso wollen die Bestrebungen nach möglichster Individualisierung im Unterricht, nach freierer Fächerwahl in den höheren Klassen der individuellen Entfaltung der Schülerpersönlichkeit dienen. Denselben Zweck verfolgen auch die immer zahlreicher werdenden Landerziehungsheime. Wir sehen also, daß das Prinzip der Entwicklungshilfe sich allmählich durchzusetzen beginnt.

2. Neben dem Rechte des Individuums nach allseitiger Entfaltung machen sich die Forderungen der Gesellschaft in gebieterischer Weise geltend und verlangen Berücksichtigung in der Erziehung der heranwachsenden Generation. Dieses soziologische

*) *Josef Popper-Lynkeus* hat in seinem Buche: „Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen", 1910, dieses Recht mit großer Wärme verteidigt und in seinem letzten großen Werke: „Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage" (1912) gezeigt, daß der Staat die Pflicht hat, jedem seiner Bürger das Lebensnotwendige zu gewährleisten. Durch zahlreiche statistische Belege hat der Verfasser die praktische Durchführbarkeit dieser „Nährpflicht" nachzuweisen versucht.

Moment formuliert *Paul Barth**) kurz und treffend in dem Satze: „Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft." Der Mensch kann sich, das weiß man lange, nur in der Gesellschaft zum Menschen entwickeln. Heute aber betont man immer stärker, daß er nicht nur durch die Gesellschaft, sondern auch für die Gesellschaft leben muß. Deswegen kann man gar nicht frühe genug damit anfangen, die Kinder mit sozialem Geiste zu erfüllen, das heißt man muß es den Zöglingen zum Bewußtsein bringen, daß jeder Mensch eben dadurch, daß er die Einrichtungen der Gesellschaft zu seiner Ausbildung, zu seinem Erwerb und zu seinem Vergnügen benutzt, auch schon die Verpflichtung übernimmt, zur Erhaltung und zur Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft nach Kräften beizutragen. Laut und eindringlich ertönt überall der Ruf nach einer Sozialpädagogik, damit die Jugend für ihren künftigen sozialen Beruf besser vorbereitet werde. In Amerika, wo man alles gleich praktisch anfängt, ist die Idee einer sozialen Erziehung bereits in zahlreichen Einrichtungen verwirklicht. Man hat dort „Schulstädte", ja sogar „Schulstaaten" errichtet, in denen die Schüler Gelegenheit haben, sich im Zusammenleben selbst zu betätigen und sich so praktisch für das Leben im Staate vorzubereiten. Die Schüler nehmen werktätigen Anteil an der Aufrechterhaltung der Ordnung, beratschlagen in Versammlungen über neue zweckmäßige Maßnahmen, wählen ihre Vertreter, sitzen über ihre Kameraden zu Gericht und lernen so sich im öffentlichen Leben bewegen. Sie verlieren bald die Scheu, vor einer Versammlung zu sprechen, lernen, sich den Beschlüssen der Mehrheit unterzuordnen und bekommen ein viel stärkeres Verantwortungsgefühl. In der Schweiz, in Deutschland und auch in Österreich sind in letzter Zeit mehrfach Versuche mit der „Selbstregierung" gemacht worden, die zum großen Teil sehr befriedigende Resultate ergeben haben.

Diese Bestrebungen werden jetzt nach dem Kriege energisch fortgesetzt und man darf hoffen, daß die neu zu schaffenden Einrichtungen in nicht zu ferner Zeit bereits deutlich sichtbare Wirkungen zeitigen werden.

Es gibt noch andere Mittel, den sozialen Geist in der Erziehung zu pflegen. Indem man die Kinder schon in der Familie zu kleinen Arbeiten heranzieht, die für den Haushalt wichtig sind, indem man in allen Unterrichtsfächern auf die Notwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft und auf die Ergebnisse des Zusammenarbeitens hinweist, und besonders im Sprachunterricht das soziologische Moment der Sprache deutlich zum Bewußtsein bringt, wirkt man ebenfalls mit zur sozialen Erziehung der Jugend**). Schon dadurch, daß wir unsere Zöglinge an regelmäßige Arbeit gewöhnen, tragen wir viel zu ihrer sozialen Ausbildung bei. Sicher ist, daß wir alles daran-

*) In dem sehr inhaltsvollen und lehrreichen Buche: „Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung", 1911, S. 5 und öfter.

**) Vgl. *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen", 1912, S. 290 ff.

setzen müssen, um unsere Kinder nicht nur zu eigenkräftigen Persönlichkeiten, sondern auch zu Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu erziehen und ihnen ein starkes soziales Verantwortungsgefühl einzuflößen.

Erziehung ist also, insofern der Mensch als Einzelwesen in Betracht kommt, Entwicklungshilfe, und da er zugleich ein soziales Wesen ist, Fortpflanzung der Gesellschaft. Diese beiden Aufgaben sind jedoch keineswegs entgegengesetzte Entwicklungsrichtungen. Die Gesellschaft hat das stärkste Interesse daran, daß ihre Mitglieder möglichst starke und selbständige Persönlichkeiten werden, denn auf diesen beruht ihr Reichtum und ihre Kraft. Jeder einzelne Mensch wird aber immer deutlicher einsehen, daß es für ihn keine energischere und keine beglückendere Betätigung seiner Kräfte geben kann, als das Wirken fürs Ganze.

Die Philosophie der Erziehung oder die Pädagogik wird nun die Aufgabe haben, dieses doppelte Ziel fest im Auge zu behalten, die psychologischen, die ethischen und die soziologischen Bedingungen zur Erreichung desselben immer gründlicher, genauer und umfassender zu erforschen und dadurch richtunggebend zu werden für alle Maßnahmen der Erziehung seitens der Eltern, der Lehrer und des Staates.

Literatur

Soziologie

Albert Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bände. 1875 bis 1878. 2. Aufl. 2 Bände. 1896.

Ludwig Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.

Franz Oppenheimer, Der Staat. 1918. (Bd. 14 und 15 des Sammelwerkes „Die Gesellschaft".)

Anton Menger, Neue Staatslehre. 1903.

Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bände. 1873—1881.

Natur und Staat. Beiträge zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. Eine Sammlung von Preisschriften. Herausgegeben von H. E. Ziegler, Conrad und Haeckel. 1903, 1904.

G. Tarde, Les lois d'imitation. 2. Aufl. 1895.

— — Logique sociale. 1894.

E. Durkheim, La division du travail social. 2. Aufl. 1901.

— — Les règles de la methode sociologique. 1905. Deutsch 1908.

— — Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912.

Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft. Deutsche Übersetzung. 4. Aufl. 1921.

Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl. 1914. (Umfassendes, grundlegendes und überaus anregendes Werk.)

Bosanquet, The philosophical theory of the state. 2. Aufl. 1910.

Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 1910. Deutsch unter dem Titel: „Das Denken der Naturvölker", herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Jerusalem. 1921.

— — La mentalité primitive. 1922.

Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie. 7. und 8. Bd. Die Gesellschaft. 1917.

Franz Klein, Das Organisationswesen der Gegenwart. 1913.

Paul Weisengrün, Die Erlösung von Individualismus und Sozialismus. 1914.

Max Adler, Marx als Denker. 1908.
— — Marxistische Probleme, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik.
Johann Plenge, 1789 und 1914, die symbolischen Jahre des politischen Geistes. 1916.
— — Marx und Hegel. 1911.
K. Přibram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. 1912.
A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel. 1908.
— — Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. 2. Aufl. 1921.
W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. 1915.
Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.
— — Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.
— — Der soziale Optimismus. 1905.
— — Einführung in die Soziologie. 1921.
Lorenz v. Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. 3 Bände. 1850. Neudruck 1921. (Der erste Band enthält als Einleitung eine grundlegende Abhandlung über den Begriff der Gesellschaft.)
Ernst Grünfeld; Lorenz v. Stein und die Gesellschaftslehre. 1910.
Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. 3. Aufl. 1921.
— — Kritik der öffentlichen Meinung. 1922.
F. Müller-Lyer, Die Phasen der Kultur. 1920.
— — Der Sinn des Lebens. 1921.
Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. 1919.
Georges Chatterton-Hill, Individuum und Staat. 1913.
Othmar Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre. 1914.
— — Der wahre Staat. 1921.
Hans Kelsen, Soziologischer und juristischer Staatsbegriff. 1922.
Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. und 4. Aufl. 1922.
Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873. Deutsch von Marquardsen. 2. Ausg. 1896.
— — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.
G. Simmel, Über soziale Differenzierung. 1891.
— — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.
— — Soziologie. 1908.
— — Die Philosophie des Geldes. 1900.
Rud. Eisler, Soziologie. 1903. (Klare und übersichtliche Darstellung der Tatsachen und Probleme auf der Grundlage einer voluntaristischen Psychologie.)
F. H. Giddings, The principles of sociology. 1896. Deutsch 1911.
R. Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie. 1911.
— — Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur. 1909.
E. J. Urwick, A Philosophy of social progress. 1911.
Josef Popper-Lynkeus, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. 3. Aufl. 1903.
— — Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. 1910.
— — Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage. 1912.
Lester Ward, Pure Sociology. 1903. Deutsch 1907.
— — Die Soziologie von heute. 1904. (Sehr gute Übersicht.)
F. Squillace, Le dottrine sociologiche. Deutsch unter dem Titel: Die soziologischen Theorien. 1911.
William Mc Dougall, Introduction into Social Psychology. 17. Aufl. 1919.
— — The Group Mind 1921. (Sehr gründliche Untersuchung der seelischen Wechselwirkungen.)
Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. (In: Grundriß der Sozialökonomik III.) 1921.
— — Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.
— — Religionssoziologie. 3 Bde. 1921.

Philosophie der Geschichte

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 5. und 6. Aufl. 1908. (Höchst lehrreiches, inhaltsvolles und grundlegendes Werk.)
R. Flint, The philosophy of history in France and Germany. 1874. (Sehr übersichtlich und gründlich.)
A. D. Xenopol, Théorie de l'histoire. 1908.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1904.
Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. Einleitungsband: Elemente der Anthropologie. 1910.
K. Lamprecht, Moderne Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1909.
H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.
Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I. Band. 1918. II. Band. 1922.
Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 3. Aufl. 1921.
Wilhelm Wundt, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1912.

Pädagogik

Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. Aufl. 1909.
A. Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.
W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.
— — Pädagogik. (Sammlung Göschen.)
Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.
Paul Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.
— — Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.
Jules Payot, Die Erziehung des Willens. Deutsch von Voelkel. 2. Aufl. 1903.
Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Herausgegeben von Th. Ziehen, H. Schiller und Th. Ziegler. 8 Bände. 1897—1905.
F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes. 2. Aufl. 1895.
— — Pädagogik. 1911.
E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik. 2. Aufl. 1. T. 1911.
P. Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. Aufl. 1911.
— Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. 1911. (Sehr inhaltsreich und für den Zusammenhang von Erziehung und Gesellschaft sehr belehrend.)
P. Bergemann, Soziale Pädagogik. 1900.
Fr. W. Foerster, Jugendlehre. 1907.
— — Schule und Charakter. 2. Aufl. 1912. (Ein tief dringender Versuch, in der Schule den Charakter zu bilden. In theoretischer und in praktischer Hinsicht von der allergrößten Bedeutung.)
G. Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation. 2. Aufl. 1910.
— — Staatsbürgerliche Erziehung. 4. Aufl. 1909.
J. Dewey, School and Society. Deutsch unter dem Titel: Schule und öffentliches Leben. 1905.
C. A. Scott, Social education. 1909.
R. Lehmann, Erziehung und Unterricht. 1912.
W. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen. 1912.
J. Kawerau, Soziologische Pädagogik. 1921.
P. Blonskij, Die Arbeitsschule. Deutsch von Ruoff, herausgegeben von M. H. Baege. 1921.

Schlußbetrachtung

Bei der Besprechung der einzelnen philosophischen Probleme wurden im voranstehenden wiederholt die Gedankenwege bezeichnet, die meinen eigenen wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Überzeugungen am meisten entsprechen. Der aufmerksame Leser wird gewiß schon selbst bemerkt haben, daß allen diesen Lösungsversuchen bestimmte prinzipielle Anschauungen zugrunde liegen. Ich fühle nunmehr das Bedürfnis, das Gemeinsame kurz zusammenzufassen und klar und deutlich zu sagen, worin ich heute das Wesen und die Aufgabe der Philosophie erblicke. Einiges davon steht in meiner „Selbstdarstellung", die im dritten Bande des bekannten Sammelwerkes vor kurzem erschienen ist*).

Philosophie ist für mich kein fertiges, in sich geschlossenes System, sondern, wie ich gleich im Eingang gesagt habe, rastlose, immer weiter fortgesetzte, nie aufhörende Denkarbeit, die auf das Ganze der Welt und vor allem auf das Ganze des Menschenlebens gerichtet ist. Mit dem Leben des Einzelnen sowohl, als besonders mit dem Leben der großen sozialen Organisationen, also vor allem der Staaten, der Völker, und schließlich mit dem Gesamtleben der zur Einheit zusammengeschlossenen ganzen Menschheit soll die Philosophie stets in engster Fühlung zu bleiben suchen. Sie soll dem Leben neue Kräfte zuführen und möglichst deutliche Richtlinien ziehen für die Willensziele der Einzelnen und der Staaten. Auf diesen aktivistischen Charakter der Philosophie habe ich gleich im Eingang des Buches deutlich hingewiesen.

Das Bedürfnis, die Philosophie enger mit dem Leben zu verbinden und auch den irrationalen Teilen der Seele, dem, was *Aristoteles* τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς genannt hat, gerecht zu werden, haben in den letzten Jahrzehnten mehrere hervorragende Denker empfunden. In Deutschland gehören dazu *Friedrich Nietzsche, Rudolf Eucken, Georg Simmel* und in gewissem Sinne auch *Hans Vaihinger,* dessen „Philosophie des Als-Ob" ja ebenfalls im Lebenstrieb die letzte Quelle des Denkens erkannt hat. In Frankreich ist diese Richtung durch *Henri Bergson,* in Amerika durch *William James* und den von ihm so warm verteidigten „Pragmatismus" vertreten. Demgegenüber hat sich nun allerdings in Deutschland auch eine ganz andere Denkrichtung herausgebildet, die mit großem Scharfsinn die Meinung verficht, daß die Philosophie reine Theorie bleiben, daß sie ganz Wissen-

*) „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen." Herausgegeben von *Dr. Raymund Schmidt* bei Felix Meiner in Leipzig. Bd. I und II, 1921; Bd. III, 1922.

schaft und nur Wissenschaft sein müsse. Meiner Überzeugung nach sind nun diese Versuche einer restlosen und vollständigen Intellektualisierung der Weg, auf dem die Philosophie dazu gelangen muß, sich selbst zu zerstören.

Zu dieser Überzeugung hat mich die durch Jahrzehnte hindurch geübte genetische, biologische und ganz besonders die soziologische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens geführt. In der Psychologie, in der Erkenntnistheorie, in der Ästhetik und Ethik hat sich diese Methode als fruchtbar erwiesen und, wie die betreffenden Abschnitte des Buches zeigen, überall wichtige, neue Erkenntnisse zutage gefördert. Die intensive Beschäftigung mit der Gesellschaftslehre hat mir dann in den letzten Jahren tiefere Einblicke in den Entwicklungsgang des Menschengeistes erschlossen, die es möglich machen, das Wesen der Wissenschaft klarer und richtiger zu erfassen, sowie auch die Aufgabe der Philosophie deutlicher und genauer zu umgrenzen.

Wir haben an der Hand der modernen Völkerkunde dargelegt, daß der primitive Mensch, der uns überall als ein sozial gebundenes Herdentier entgegentritt, noch gar nicht die Fähigkeit besitzt, theoretisch zu denken und rein objektiv die gegebenen Tatsachen einfach zu konstatieren. Diese Fähigkeit erlangt der Mensch dann und nur insoweit, als er sich allmählich aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit befreit und sich zu einer immer selbständigeren und eigenkräftigeren Persönlichkeit ausgestaltet. Wir haben diesen für die Kulturentwicklung so überaus wichtigen Prozeß der Individualisierung in seinem Ursprung und Verlaufe verfolgt, seinen Zusammenhang mit der Arbeitsteilung und der dadurch bedingten sozialen Differenzierung dargelegt und zugleich festgestellt, daß sich mit der Verselbständigung des Einzelmenschen, mit seiner Loslösung aus dem engeren Verbande zugleich eine Intellektualisierung der Seele vollzieht.

Durch diese neuen und wichtigen Einsichten wird zunächst der Glaube an eine logische Struktur der menschlichen Vernunft, die zeitlos und unveränderlich sich immer selbst gleichbleibt, ein Glaube, auf dem jeder philosophische Aprioriismus beruht, nicht nur stark erschüttert, sondern geradezu als durchaus irrig erwiesen.

Daraus folgt aber, daß auch die Philosophie überall von der Erfahrung ausgehen muß, wenn sie der lebendigen Wirklichkeit gerecht werden will. Ich fühle mich deshalb in dem strengen Empirismus, der bei der Betrachtung des Organischen und des Geistigen die Form des Evolutionismus annimmt, immer mehr bestärkt. Daraus erklärt sich auch mein Bestreben, die Philosophie dem näherzubringen, was man den gesunden Menschenverstand nennt. Damit ist nun allerdings nicht dasjenige gemeint, wogegen *Kant* in der bekannten Stelle der „Prolegomena“ (Band IV, Seite 7, der *Hartenstein*schen Ausgabe) mit vollem Recht seine Stimme erhebt. Unter Annäherung an den gesunden Menschenverstand ver-

stehe ich keineswegs „die Berufung auf das Urteil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut". Die in dem Buche gegebene Darstellung der Probleme muß jeden, der zu urteilen fähig und unbefangen zu prüfen bereit ist, davon überzeugen, daß hier die Vertiefung nicht gemieden, sondern vielmehr mit aller Kraft gesucht wird. Ich freue mich aber, daß es mir, eben durch dieses Streben nach Vertiefung, gelungen ist, den Zweifel und die zu weit getriebene Kritik zu überwinden, so daß man zur Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes wieder Vertrauen haben darf. Allerdings erhoffe ich von der gereiften Rückkehr zum gesunden Menschenverstande für die Philosophie größere Verständlichkeit und damit eine stärkere Wirksamkeit.

Spekulative Denker, die aus ihrer eigenen Vernunft absolute Wahrheiten und absolute Werte herausspinnen zu können vermeinen, blicken oft auf den Erfahrungsphilosophen mit einer gewissen vornehmen Verachtung herab. Der Empirismus, der Evolutionismus, ganz besonders aber der Psychologismus werden von ihnen als philosophische Minderwertigkeiten betrachtet und oft auch in scharfen Worten gebrandmarkt. Die apriorisch gerichteten Denker sind offenbar der Meinung, sie seien im Besitze eines ganz eigenen philosophischen Organs, welches den am Staube kriechenden Erfahrungsmenschen vollständig abgeht. Sie stellen sich damit auf den Standpunkt des Baccalaureus im zweiten Teil von Goethes „Faust" und sagen mit ihm:

„Erfahrungswesen! Schaum und Dust!
Und mit dem Geist nicht ebenbürtig."

Solange diese Männer, die sich mit hohem Selbstbewußtsein als die berufenen Träger und Fortpflanzer des deutschen „I d e a l i s m u s" betrachten, nur auf i n t e l l e k t u e l l e Schwächen des Empirismus hinweisen und unsere D e n k f ä h i g k e i t herabsetzen, solange können wir die oft sehr heftigen Ausfälle der „Idealisten" mit voller Gemütsruhe über uns ergehen lassen. Sind wir doch felsenfest davon überzeugt, daß nur durch unausgesetzte psychologische, historische, philologische und soziologische Forschungsarbeit neue und tiefere Einblicke in das Wesen des Menschengeistes gewonnen werden können. Insbesondere tritt die ganz außerordentliche Fruchtbarkeit der s o z i o l o g i s c h e n Betrachtungsweise täglich deutlicher hervor, und wir dürfen deshalb überzeugt sein, daß die Zukunft der Erfahrungsphilosophie und nicht der dialektischen Spekulation gehört. Die deutschen Idealisten begnügen sich aber nicht damit, uns Empirikern das philosophische Organ abzusprechen und die i n t e l l e k t u e l l e Minderwertigkeit unseres Standpunktes immer wieder zu betonen. Sie gehen nicht selten noch einen bedenklichen Schritt weiter. Unsere Versuche, die geistige und die sittliche Entwicklung des Menschen und ihre letzten Ziele durch biologische, historische und soziologische Untersuchungen in ein helleres Licht zu setzen, werden oft als viel zu b a n a u s i s c h bezeichnet. Erkenntnis und Sittlichkeit, so wirft man uns vor, sollen nach unseren Grundsätzen nur

dem praktischen Nutzen des Einzelnen oder der Gesamtheit dienen und darum fehle dem Empirismus und dem Evolutionismus das wahre sittliche Ideal. Die Vertreter des „Idealismus" tun also das, wogegen *Schiller* und *Schopenhauer* bereits so energisch protestiert haben. Sie schieben uns unsere wissenschaftliche und philosophische Überzeugung „ins Gewissen hinein". Solchen Anwürfen gegenüber muß ich hier mit allem Nachdruck erklären, daß der strengste Empirismus und die unbedingte Anhängerschaft an den Entwicklungsgedanken mit dem höchsten ethischen Idealismus nicht nur vereinbar sind, sondern auch bei hervorragenden Denkern aller Zeiten tatsächlich aufs engste verbunden waren. Unter den Denkern der neuesten Zeit will ich nur auf *William James* und auf *Ernst Mach* hinweisen. Beide waren von der Überzeugung durchdrungen, daß die Erfahrung die einzige und die letzte Quelle der Erkenntnis sei, und lehnten jedes Apriori mit aller Entschiedenheit ab. *William James* bezeichnete seine Philosophie sogar als „radikalen Empirismus", und trotzdem sind beide mit der ganzen Kraft ihrer starken Persönlichkeit für die höchsten sittlichen Ideale der Menschheit eingetreten. Ich gehe aber noch einen Schritt weiter und behaupte, daß nur derjenige, der der Wirklichkeit voll ins Auge schaut und die tatsächlich wirksamen lebendigen Kräfte in der Menschenseele zu erkennen vermag, daß nur der ehrliche und tiefgründige Erfahrungsphilosoph die Wege zur sittlichen Vervollkommnung der Menschheit zu sehen, zu zeigen und bahnen zu helfen imstande ist.

Mein strenger Empirismus zwingt mich auch dazu, am Dualismus von Physischem und Psychischem, von Natur und Geist, von Leib und Seele festzuhalten. Während ich in jeder Form des Monismus eine Vergewaltigung einer großen Gruppe von ganz unbezweifelbaren Tatsachen erblicke, vermag ich in der täglich und stündlich erlebten Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Vorgängen keineswegs jenes schwierige Problem zu sehen, um dessen Lösung sich die Metaphysiker und Psychologen der neueren Zeit mit dem Aufwand von so viel Scharfsinn und Dialektik bemüht haben. Ich finde darin vielmehr eine Urtatsache, die nach meiner Lehre von der fundamentalen Apperzeption zur Quelle alles menschlichen Urteilens und Begreifens geworden ist.

Die soziologische Betrachtungsweise hat mich im Laufe der Jahre im Festhalten am Dualismus immer mehr bestärkt. Auf diesem Wege gelangt man nämlich dazu, die Wirksamkeit rein geistiger Gebilde deutlich zu sehen. Sprache, Religion, Recht und Sitte sind nur als Erzeugnisse seelischer Wechselwirkungen zu verstehen. Der Gesamtwille, der sich in den Geboten des Staates, in den sittlichen Forderungen, in den Kundgebungen der öffentlichen Meinung als wirksam erweist, ist ein rein psychisches Gebilde. Das zeigt sich besonders deutlich, wenn man den Versuch macht, seine Wirkungen in der Sprache der Physiologie zu beschreiben. Ein Gesamthirn ist ein Unding, ein Unbegriff. Der Gesamtwille hingegen erweist seine Realität mit voller Deutlichkeit durch den Widerstand, den wir in uns fühlen, wenn wir uns seinen Forde-

rungen entgegenstemmen. Aus diesen Gründen betrachte ich die Gesellschaftslehre ihrem Wesen nach als die einzige wahre Grundlage jeder Geisteswissenschaft.

Je strenger wir nun am Empirismus festhalten, desto deutlicher sehen wir ein, daß wir auf dem Wege der Erfahrung niemals bis zu den letzten Gründen alles Seins und Geschehens vorzudringen vermögen. Die Soziologie ist zwar geeignet, die Metaphysik ein gutes Stück zurückzuschieben, weil wir mit ihrer Hilfe die Selbständigkeit rein geistiger Gebilde zu erkennen vermögen, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen. Über die letzten Quellen des Geistigen im Menschen, über die Ursprünge und über die Ziele vermag auch sie keinen Aufschluß zu geben, das ist und bleibt für immer die niemals abzuweisende Aufgabe der Philosophie. Deshalb ist die Philosophie mehr als Wissenschaft, und zeigt, je tiefer man schürft, immer deutlicher ihre innere Verwandtschaft mit Religion und Kunst. Den Weg nun, den wir einzuschlagen haben, um zu der von uns ersehnten Welt- und Lebensanschauung zu gelangen, vermag die Soziologie wenigstens einigermaßen zu erhellen.

Wir wissen heute, daß der Erkenntnistrieb sich aus dem Lebenstrieb entwickelt hat, dann aber selbständig geworden ist und sich zu einem starken Funktionsbedürfnis des Menschengeistes hinaufentwickelt hat. Wir wissen ferner, daß alle Wissenschaften praktischen Bedürfnissen ihre Entstehung verdanken, und glauben auch sagen zu können, daß Bereicherung und Vervollkommnung des Lebens ihr letztes und höchstes Ziel sein muß. Es ist uns aber auch klar geworden, daß die Wissenschaft ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz ist und erst dann möglich und wirklich geworden ist, als sich der Mensch aus dem ursprünglichen Zustande der sozialen Gebundenheit zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit auszugestalten begann. Wir sahen aber auch, daß die Wissenschaft nur durch gemeinsame Arbeit fortschreiten kann, daß die vom einzelnen Forscher gefundenen Wahrheiten zu sozialen Verdichtungen werden müssen, wenn sie für das Leben bedeutungsvoll werden sollen.

Wir sahen ferner, daß sich die Wissenschaft als breite Mitte zwischen Deutung und Verwertung einschaltet und sich hier ein eigenes Reich schafft, in welchem die reine Erkenntnis Selbstzweck ist. In dieser breiten Mitte bleibt nun die Wissenschaft stehen und braucht von ihrem Standpunkte aus nach Ursprung und Ziel nicht zu fragen. Gerade diese Frage aber stellt sich die Philosophie. Darum sagten wir oben (S. 13): „Die Wissenschaft ist die breite Mitte, die Philosophie der Anfang und das Ende, das A und das O." Diesen dort bloß angedeuteten Gedanken wollen wir nun ein wenig verdeutlichen.

Schon die alten ionischen Naturphilosophen suchten nach einem Urstoff, nach einem Anfang, nach einer ἀρχή. Zugleich aber glaubten sie, daß dieser Urstoff auch der Endzustand sei, in den alles wieder zurückkehre. Vielleicht ist in diesem tiefen Grundgedanken das Wesen und die Aufgabe aller Philosophie von den griechischen

Denkern ahnungsvoll erkannt worden. Aus dem Anfang, aus der ἀρχή ist das „Prinzip“ geworden, und als die „Wissenschaft der Prinzipien“ hat man die Philosophie oft definiert. Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns nun, daß der richtig erkannte Anfang zugleich das Prinzip in sich enthält, das durch die Entwicklung hindurchgeht und sich am Ziele wieder zum Anfang zurückwendet. *Goethe* hat einmal gesagt: „Der ist der glücklichste Mensch, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann.“ Vielleicht ist auch die Philosophie dann am glücklichsten, wenn es ihr gelingt, das Ende der Entwicklung mit dem Anfang in Verbindung zu setzen. Wir wollen versuchen, dies auf einzelnen Gebieten zu veranschaulichen*).

Die fundamentale Apperzeption, die in unserer zentralisierten Organisation tief begründet ist, nötigt uns, jeden Vorgang in unserer Umgebung als Kraftäußerung eines Kraftzentrums oder, richtiger gesagt, als Ausfluß eines Willens zu deuten. Die so vollzogene Gliederung und Objektivierung ist zugleich eine Vermenschlichung der Vorgänge der Welt. Das Universum erscheint auf dieser Entwicklungsstufe als eine Summe von Wirkungen unsichtbarer geistiger Mächte. Die erstarkte Wissenschaft hat sich im Laufe der Jahrtausende bemüht, diesen Anthropomorphismus gründlich zu eliminieren. Zuerst führte sie an die Stelle der Geister und Dämonen unpersönliche Kräfte ein, deren gesetzmäßig ablaufende Wirkungen sie festzulegen bemüht war. Dann aber schien der Kraftbegriff selbst noch einen unerträglichen Rest von Vermenschlichung zu enthalten. Man löste daher den Kraftbegriff in energetische Vorgänge auf, zwischen denen funktionale Beziehungen obwalten. In ihrem „Monismus des Geschehens“ haben *Richard Avenarius* und *Ernst Mach* diese vollkommen entpersönlichte Auffassung der Weltvorgänge am konsequentesten durchgeführt. (Vgl. § 34.) Als methodische Forschungsregel mag diese Elimination des Ich-Bewußtseins ihren Wert haben. Als Weltanschauung ist sie unvollziehbar. Das gewaltsam hinausgestoßene Ich kehrt in jedem wirklich erlebten Denkakt, in jedem selbstgebildeten Urteil wieder und betätigt die ihm innewohnende gestaltende Kraft. Überdies vermag der Philosoph, der tief in sich selbst hineinschaut und das Ganze verstehen will, diese unvollendete Weltanschauung auf die Dauer nicht zu ertragen. Da liegt es nun nahe, die fundamentale Apperzeption auf das Weltganze anzuwenden und zu dem Impersonale des Universums Gott als Subjekt, als Kraftzentrum, als Schöpferwillen hinzuzudenken. Erst dadurch erhält mein Weltbild den so heiß ersehnten Abschluß. Die fundamentale Apperzeption wird so zum Ursprung, zum Anfang, zur ἀρχή, zum Prinzip, zu welchem sich das Denken nach langer und folgenreicher Entwicklung wieder zurückwendet. Die Philosophie des Erkennens kommt dadurch zu einem befriedigenden Abschluß, daß sich der Anfang und das Ende in eins zusammenschließen.

*) Vgl. zu dem Folgenden meine „Selbstdarstellung“.

Etwas ganz Ähnliches finden wir in der sozialen und sittlichen Entwicklung. Aus der dumpfen Gebundenheit im Ursprung gelangt die Menschheit durch Erstarkung und Befreiung des Einzelmenschen wieder zurück zur freiwilligen, zur bewußten und selbstgewollten Bindung an die große Gemeinschaft, in der auch dem Individuum die denkbar größten Entfaltungsmöglichkeiten geboten sind. Derselbe Kreislauf vollzieht sich in der Entfaltung des sittlichen Bewußtseins. Die sozialen Imperative oder die Staatsgebote werden dadurch zu sittlichen Pflichten, daß das selbständig gewordene Individuum dieselben innerlich anerkennt. Aus der individualistischen Entwicklungstendenz entsteht aber die Idee der ganzen Menschheit und der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit oder Humanität. Daraus nun entwickelt sich, wie wir gesehen haben, das Bewußtsein der Menschenwürde. Die Ethik wird autonom, und es hat den Anschein, daß die höchsten sittlichen Forderungen die sind, die wir an uns selbst stellen. Die Soziologie lehrt uns aber, daß die Forderungen der Menschenwürde nichts anderes sind als Menschheitsgebote, die von der großen Gemeinschaft im Namen der Humanität an jeden Einzelnen gerichtet werden. Wenn nun auch die Staaten und Völker in sich das Bewußtsein der Staatenwürde und der Völkerwürde zu voller Klarheit und zur wirksamen Kraft entwickeln und sich selbst zu Trägern der sittlichen Forderungen machen, dann müssen die bisher so häufigen und so blutigen Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten endlich aufhören und auch hier wendet sich das Ende zum Anfang zurück. Aus der Gemeinschaft des primitiven Stammes ist das sittliche Bewußtsein in der Form von sozialen Imperativen hervorgegangen, hat sich zur scheinbaren Autonomie des Individuums entfaltet, um dann schließlich zur freiwilligen Bindung an die große Gemeinschaft zu werden, in der jeder Einzelne seine sittliche Bestimmung erst vollkommen zu erfassen und zu erfüllen vermag. Mit religiösen Vorstellungen waren die sozialen Imperative von Anfang an verknüpft, und schließlich müssen wir die großen Menschheitsgebote wieder als den Ausfluß des göttlichen Willens ansehen, denn „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist“ (*Micha* 6, 8).

Ich bin überzeugt, daß diese Koinzidenz von Anfang und Ende sich auch auf anderen Gebieten wird nachweisen lassen, und betrachte deshalb diese meine Auffassung der Philosophie nicht als ein System, sondern als eine Arbeitshypothese, die zu fruchtbaren Untersuchungen anzuregen geeignet ist.

Der kritische Realismus, zu dem ich mich bekenne, ist für mich die Grundlage geworden zu einem sozialen, ethischen, ästhetischen, metaphysischen und religiösen Idealismus, der den Blick aufs Ganze gerichtet hält und die Wege zur Höherentwicklung der Menschheit zu zeigen und zu bahnen bemüht ist.

Namenregister

Adler, Felix 217.
Adler, Max 252, 357.
Alexander d. Gr. 230.
Alkibiades 175.
Althusius, Johannes 234, 336.
Altmann 237, 282.
Amos 189.
Anaxagoras 106, 110, 139.
Anaximenes 106.
Anquetil du Perron 159.
Antisthenes 176.
Anzengruber, Ludwig 129.
Apelt, Otto 180.
Archimedes 9, 294.
Aristarch 294.
Aristipp 177, 181, 214.
Aristophanes 174.
Aristoteles 2, 5, 6, 8, 13, 14, 16, 19, 32, 33, 34 f., 58, 63, 90, 106, 116, 117, 132 f., 136, 139, 146 f., 164, 166, 180 f., 185, 188, 195, 202, 214, 228 f., 234, 263, 268, 273, 280, 322 f., 329, 359.
Arnim, Hans v. 133, 182, 185.
Arréat 224.
Arrian 185.
Augustinus 61, 71, 107, 193, 231, 335 f.
Augustus 239, 335.
Avenarius, Richard 26, 126 ff., 142, 364.

Babeuf, Grachus 241.
Bacon, Roger 9.
Bacon von Verulam, Francis 14, 33.
Baer, Ernst v. 268.
Baege, M. H. 358.
Bain, Alexander 38.
Baldwin, Mark 35, 38.
Barth, Paul 245, 249 ff., 355, 357, 358.
Bastian, Adolf 249, 298.
Baumgarten, Abr. Gottl. 146.
Baumgartner 17.
Bayle, Pierre 41.
Bazard, Saint Amand 242.
Beneke, Eduard 208.
Bentham, Jeremias 206, 209 f., 214, 266.
Bergemann, P. 358.
Berger, Alfred v. 166.
Bergson, Henri 26, 65 f., 102, 103, 114, 117, 143, 170, 359.
Berkeley, George 19, 41, 51, 59, 71, 107.
Bernhard von Clairvaux 192.
Bernheim, E. 334, 336, 345 f., 358.
Berthold von Regensburg 233.
Bienenfeld, Rudolf 253.
Blonskij, P. 358.
Bodin, Jean 234, 336.
Boëthius 32.
Bolzano, Bernard 72.
Bonald 336.
Börner, Wilhelm 166.
Bosanquet, Bernard 356.
Bossuet 336.
Bouglé, C. 220, 248.
Bourgeois, Léon 223.
Boutroux, Emil 223.
Boyle, R. 294.
Brentano, Franz 71, 73.
Breuer, Josef 38.
Bridgman, Laura 22.
Bruno, Giordano 121, 125, 141.
Bücher, Karl 270.
Büchner, Ludwig 40, 110.
Buckle, Henry Thomas 255, 345.
Buddha 291.
Bühler, Heinrich 37.
Bunsen 336.
Buonarotti 241.
Burckhardt, Jakob 279.
Burckhard, Max 166.
Bürger, G. A. 341.
Burke, Edmund 147.
Busch, Otto 166.
Busse, Ludwig 101, 143.

Cabet, Etienne 241.
Carriere, Moriz 148.
Carus, J. V. 101.
Cassirer, Ernst 49, 102.
Charron, Pierre 41, 196.
Chatterton-Hill, Georges 357.
Cherbury, Herbert v. 141, 196.
Chrysippos 183.
Cicero 8, 33, 173, 184 f., 231, 277, 283, 299.
Cohen, Hermann 35, 39, 48, 54 ff., 73, 101, 166, 217.
Cohn, Georg 208, 217.
Cohn, Jonas 102, 166.
Collins, Antony 141.
Collins, F. Howard 268.
Comte, Auguste 48, 104, 210, 214, 220, 226, 242 ff., 345.
Condillac, Etienne Bonard 60.
Condorcet 345.
Conrad 356.
Coudenhove, R. N. 217.
Croce, Benedetto 166.
Cyrus 189.

Dante 266, 279.
Darwin, Charles 42, 126, 140, 207, 215, 249.
Demokrit 40, 41, 78, 110, 138, 181.
Descartes, René 19, 40, 61, 70 f., 107, 109, 116, 121 f., 133 f., 177, 184, 300, 337.
Dessoir, Max 38, 148, 166.
Deutero-Jesaia 139.
Dewey, John, 35, 39, 102, 358.
Diels, Hermann 27, 120, 125, 277, 298.

Dilthey, Wilhelm 19, 26, 38, 166, 224, 279 f., 299, 347.
Diogenes Laërtius 278.
Diogenes von Sinope 176 f., 277 f., 299.
Döring, August 217, 358.
Drobisch, Mor. Wilhelm 39.
Dubos, Jean-Baptiste 147.
Duns Scotus 141.
Durkheim, Emile 222, 225, 248, 260, 261 ff., 267, 272 f., 287, 304, 356.
Dürr, E. 102.

Eachran, J. M. 103.
Ebbinghaus, H. 37.
Eckhart (Mystiker) 193, 233.
Ehrlich, Eugen 252 f.
Eicken, Heinrich v. 192, 231 f.
Eisler, Rudolf 17, 101, 357.
Eleaten, Die 58, 61, 116, 120.
Elsenhans, Theodor 37.
Empedokles 106, 110, 138.
Engels, Friedrich 242, 248, 345.
Epiktet, 177, 277.
Epikur 6, 110, 178, 181 f., 184, 195, 202, 206, 214, 230.
Epikuräer 9, 19.
Erasmus v. Rotterdam 281.
Eratosthenes 294.
Erdmann, Benno 38.
Esra 190.
Eucken, Rudolf 118, 143, 347, 359.
Eudemos 33.
Euklid 9.
Euripides 174, 313.
Ezechiel 189.

Fechner, G. Theodor 19, 118 f., 142, 148, 165.
Federn, Carl 166.
Feilbogen, S. 223.
Feuerbach, Ludwig 208.
Fichte, Joh. Gottlieb 2, 7, 9, 11, 60, 79, 104, 110, 173, 212, 213 f., 215, 282, 287, 341.
Flint, Robert 336, 337, 358.
Foerster, Fr. W. 358.
Forberg, Fr. 79.
Fourier, Charles 242.
Francke, Kuno 224, 340.
Freud, Sigmund 26 f., 38.
Freytag, M. 102.
Frischeisen-Köhler, M. 17, 143.

Galilei 9, 194, 280, 294.
Galvani 294.
Gassendi, Pierre 110.
Gaupp, Otto 268.
Geisse 38.
Germain, Sophie 155.
Geulincx, Arnold 134.
Geyse, J. 102.
Giddings, Henry 247, 257, 357
Gide, Charles 285.
Giercke, Otto v. 234, 236 ff.
Göbel 177.
Godwin, William 241.
Goethe 115, 122, 126, 141, 154, 178, 197, 198, 238, 265, 283 f., 310, 338, 364,
Goldscheid, Rudolf 217, 252, 357.
Gomperz, Heinrich 80, 102, 127.
Gomperz, Theodor 38, 60, 166.
Gorgias 172.
Green 204.
Grillparzer 154 f., 160, 305 f., 311.
Groos, Karl 151, 166.
Grose 204.
Grotius, Hugo 243 ff.
Grünfeld, Ernst 357.
Gumplowicz, Ludwig 232, 249, 252, 356.
Guyau, M. 224.

Häckel, Ernst 131, 356.
Hall, Charles 241.
Harnack, Adolf v. 278.
Hartmann, Ed. v. 101, 142, 213.
Harvey 294.
Hegel 7, 9, 11, 33, 60, 62, 66, 104, 110, 116, 122, 123 ff., 145, 147 f., 163, 212, 245, 253, 301, 319 f., 341 ff., 351, 353.
Heinze, Max 17.
Helmholtz, H. 51, 125 f., 136.
Helvetius, C. A., 181, 206, 209, 214.
Helvia 185.
Herakles 177.
Heraklit 27, 106, 108, 124 f., 277, 297, 301.
Herbart, J. F. 19, 24, 104, 118, 146, 148, 208.
Herder 11, 147, 185, 238, 265, 282 f., 337 f., 341, 345, 351.
Herford, Travers 191.
Hermodor 277.
Herodot 4.
Heron 9.
Hesiod 120.
Hettner, Hermann 166.
Heurtin, Marie 22.
Heymans, G. 101, 142.
Hildebrand, A. 166
Hillel 190.
Hipparch 294.
Hippias 173, 298.
Hippokrates 19.
Hobbes, Thomas 110, 202, 208 ff., 211, 214, 235 f., 251, 281, 336.
Höffding, Harald 38, 177, 217, 245.
Holbach, P. H. D. v. 40, 110, 214.
Home, Henry 147.
Homer 60, 120, 132, 155, 162, 353.
Horaz 147, 178, 182, 239.
Horwicz, A. 38.
Howitt 304.
Hubert, H., 219, 248, 263.
Humboldt, Wilhelm von 185, 238, 265, 284, 328.
Hume, David 19, 41 f., 51, 59, 85 f., 127, 203 f.
Husserl, Edmund 35, 39, 66 ff., 102, 257, 259 f.
Hutcheson, Fr. 202, 213.
Huyghens, Chr. 9, 194, 280, 294.

Ibn Chaldun 232.
Innozenz III. 192.
Isidor (Bischof) 192.

Jacoby, Günther 102.
Jamblichos 64.
James, William 3, 38, 80, 102, 109, 137, 170, 359, 362.
Jellinek, Carl 143.
Jellinek, Georg 356.
Jeremia 189.
Jesaia 189, 329, 333, 325.
Jesus 191.
Jevons, Stanley 39.
Jodl, Friedrich 37, 102, 135, 166, 195 f., 206, 212, 217.
Joël, Karl 3, 66, 80, 130, 143, 170.
Joule 136.

Kant, I. 7, 9, 11, 14, 34, 42, 44 ff., 51 ff., 58 f., 62, 79, 84, 85, 86 ff., 93, 94, 104, 110, 115, 116 f., 118, 125, 141, 146 f., 151, 153, 157, 167, 175, 177, 184, 188, 193, 196, 197 ff., 204, 212, 213 f., 238, 265, 266, 282, 286, 287, 300 f., 308 ff., 312, 318, 322, 326, 339 ff., 345, 350, 351, 360.
Kassowitz, Max 38.
Katharina von Siena 192.
Katscher, Leopold 168, 217.
Kawerau, J. 358.
Keller, Helen 22.
Kelsen, Hans 252, 357.
Kepler 9, 194, 280, 294.
Kerschensteiner, G. 358.
Kimon 312.
Kirchhoff 60.
Kleanthes 183.
Klein, Franz 220, 356.
Kleinpeter, H. 39, 101.
Klemm, O. 38.
Klimke, Friedrich 143.
Kohler, Josef 253.
Kopernikus, Nik. 98, 120 f., 127, 194, 280.
Krates (der Kyniker) 117, 278.
Krause, K. Chr. Fr. 336.
Kreibig, J. Kl. 101.
Kropotkin, Peter 215, 217, 222.
Krueger, Felix 23, 269.
Külpe, Oswald 17, 24, 102, 148.

Laas, Ernst 48, 76, 101.
Lamarck 126, 140.
Lamettrie 40, 110, 206.
Lamprecht, Karl 345, 358.
Lange, Fr. Alb., 76, 109 f., 142.
Lange, Konrad 79, 148 f., 166.
Laplace 125.
Lassalle, Ferdinand 125.
Lasson, Georg 320, 343.
Laßwitz, Kurt 118.
Laurent 336.
Lavoisier 99. 294.
Lazarus 23, 151.
Le Bon 222.
Leclair, A. v. 48, 101.
Lehmann, R. 358.
Leibniz 7, 72, 116, 117, 134, 205.
Lessing, G. E. 147, 196, 198, 336.
Lessing, Theodor 358.
Leukipp 40, 78, 110, 138.
Lévy-Brühl 12, 245, 248, 257, 267, 289 f., 295, 356.
Liebmann, O. 101.
Lilienfeld, Paul 249, 356.
Lindner, Theodor 347, 358.
Lionardo da Vinci 164.
Lipps, Theodor 26, 38, 148, 166.
List, Friedrich 285.
Litt, Theodor 357.
Locke, John 19, 41, 59, 60, 201 f., 236, 336.
Lotze, Hermann 19, 38, 142, 165, 339.
Louis Philippe 241.
Lukrez 19, 110, 181 f.
Luther, Martin 233.

Mc Dougall, William 257, 262, 357.
Mach, Ernst 10, 35, 38, 51, 60, 77, 83, 101, 126 ff., 135, 136, 142, 293, 302, 362, 364.
Machiavelli. Nicolo 233 f., 320.
Maine, H. Summer 220.
Maine de Biran 13.
Malebranche, Nic. 134, 212.
Mandeville, Bernard de 210 ff.
Mark Aurel 185, 278.
Marquardsen 357.
Marsilus von Padua 232.
Martineau, J. 217.
Marx, Karl 242, 245, 248, 253, 345.
Masaryk, Thomas G. 252.
Matthäus 191.
Mauss, M. 219, 248, 263.
Mauthner, Fritz 39.
Mayer, Robert 136.
Meinecke, Friedrich 284.
Meinong, Alexius v. 35, 39.
Melanchthon, Philipp 280 f., 299.
Menger, Anton 252 f., 274, 356.
Menzel, Adolf 236, 252.
Messer, A. 101.
Meumann, F. 166, 358.
Meyer, Eduard 347, 358.
Meyer, J. Bona 38.
Meyer, Th. A. 166.
Meynert 51, 215, 331.
Micha 189, 329, 333, 335, 365.
Michelangelo 164.
Michelet 336 f.
Mill, James 19.
Mill, John Stuart 19, 34, 38, 48, 97, 211, 247, 328.
Mohammed 291.
Moleschott 110.
Molesworth 208.
Montaigne 41.
Montesquieu 243, 336.
Morgan, Lewis H. 210, 356.
Moses 190.
Muckle, Friedrich 345.
Müller, Eugen 30.
Müller, Johannes 51.
Müller-Freienfels, N. 166.
Müller-Lyer, F. 240, 249 f., 357.
Münsterberg, Hugo 26, 38, 49, 287.
Murray, D. L. 103.

Natorp, Paul 35, 48, 101, 163, 358.
Nero 185.
Newton 9, 194, 280, 294.
Nietzsche, Friedrich 206 ff., 322, 359.

Oesterreich, Konst. 17.
Ofner, Julius 252, 253.
Oppenheimer, Franz 249, 254, 285, 356.
Ostwald, Wilh. 10, 131, 136, 143, 252 f.
Owen, Robert 241.

Panaetius 184 f., 315.
Parmenides 108, 120.
Paulsen, Friedrich 17, 118, 217, 358.
Paulus (Apostel) 133, 278.
Payot, Jules 358.
Peirce, Charles 81.
Perikles 173.
Perles, Felix 190.
Petzoldt, Joseph 48, 142.
Pfänder, A. 38.
Pflaum, Chr. D. 38.
Phidias 164.
Philo, Judäus 6, 186 ff.
Pindar 313.
Platon 2, 5, 6, 8, 14, 19, 32, 40, 49, 61, 63, 67, 71, 90, 93, 106, 115 f., 118, 120, 132, 139, 145 f., 163, 174, 175, 176, 178 ff., 186 f., 188 f., 195, 227 f., 296, 298, 314, 317, 319, 322, 326, 333, 353.
Plenge, Johann 253 f., 357

Plotin 14, 19, 63 f., 106, 118, 145, 147, 187 f.
Pöhlmann, Robert 228, 231.
Polybius 188.
Popper, Josef 154, 166, 354, 357.
Porphyrius 32, 63, 187.
Posidonius 185.
Praechter, Karl 17.
Prantl, C. 39.
Du Prel 64.
Přibram, K. 357.
Proklus 64.
Protagoras 6, 60, 173, 313.
Proudhon, Pierre Joseph 242.
Pyrrhon 40

Quételet, L. A. J. 255, 345.
Quintilian 33.

Raffael 162.
Ramus, Petrus 33.
Ratzenhofer, Gustav 249, 252.
Raumer, Karl v. 358.
Rehmke 48.
Rein, W. 358
Reinach, A. 102.
Reininger, Robert 102, 217.
Reitzenstein 184.
Renan, Ernest 248.
Renouvier, Ch. 217.
Rey, Abel 102.
Ribot, Theodore 135, 222.
Rickert, Heinrich 35, 49, 102, 348 ff., 358.
Riehl, Alois 101.
Rist 285.
Robertson 202.
Ross, Alsworth 257.
Rousseau, Jean Jacques 211, 225, 235 f., 336.
Royce, Josiah 118, 143.
Ruedorffer 321.
Ruge, Arnold 35, 39.
Ruoff 358.

Saint Hilaire, Geoffroy 126.
Saint-Simon, Henri 242.
Salomon, Gottfried 245.
Savigny, Friedrich Carl v. 42
Schäffle, Albert 249, 356.
Scheler, Max 75, 102.
Schelling 7, 9, 60, 104, 110, 122 ff, 145 147 f., 213.
Scherer, Wilhelm 166.
Schiller, C. F. S. 35, 38, 83, 102.
Schiller, Fr. 4, 11, 99, 147, 151, 154, 156, 163, 178, 238, 265, 283 f., 297, 322, 328, 341, 362.
Schiller, H. 358.
Schlegel, Friedrich 336
Schleiermacher 7, 213.
Schlick, Moriz 102.
Schmekel 185.
Schmidt, Leopold 217.
Schmidt, Raymund 76, 102, 359.
Schmied-Kowarzik, Walter 102.
Schmoller, Gustav 248.
Schopenhauer, A. 33, 44, 51, 104, 115, 117, 145, 147 f., 159, 205 f., 215, 362.
Schroeder, Ernst 39.
Schubert-Soldern 48.
Schultz, Josef 102.
Schuppe, E. 48, 101.
Schurtz 220.
Schwarzkopf, P. 102.
Scipio d. J 184, 299
Scott, C. A. 358.
Semon, Richard 37.
Seneca 184 f., 283.
Sextus Empiricus 41.
Shaftesbury 19, 147, 202 f., 211, 215.
Shakespeare 162, 164, 324.
Sidgwick, Henry 217.
Siebeck, Herm. 19, 38.
Siegel, C. 102, 143.
Sigwart, Christoph 38, 65.
Simmel, Georg 240, 252, 257 ff., 347, 357, 359.
Small, A. W. 254.
Smith, Adam 19, 78, 204 f., 215, 242, 254, 284.
Sokrates 8, 32, 173 ff., 180, 183, 185, 188, 195, 196, 215, 227, 277, 298 f., 314, 317.
Sombart, Werner 254.
Somló 252.
Sophokles 158, 283, 305, 311, 324, 333.
Spann, Othmar 252, 357.
Spencer, Herbert 1, 23, 101, 126, 140, 151, 207 f., 215 f, 244, 242 f., 256, 261, 268 f, 319, 357.
Spengler, Oswald 347 f., 358.
Spinoza 9, 19, 65, 108, 121 f., 126, 141, 177, 178, 184, 212, 338.
Spitzer, Hugo 148.
Spranger, Eduard 26, 38, 284, 328.
Squillace, F. 357.
St. Pierre 266.
Stein, Heinrich v. 145, 166.
Stein, Lorenz v. 245 ff., 248, 357.
Stein, Ludwig 81, 103, 357.
Steinthal 23.
Stern, William 12, 25, 38.
Stevin 294.
Stirner, Max 206, 214.
Stoiker 9, 16, 19, 277.
Suso 193.
Sutherland, Alexander 217.
Swedenborg 64.

Taine, Hippolyte 248.
Tarde, Gabriel 252, 257, 356.
Tauler, Johannes 193.
Terenz 184.
Thales 4, 106.
Theophrast 33.
Thomas von Aquino 133.
Thompson, William 241.
Thukydides 5, 161, 174, 216.
Titchener, E. B. 37.
Toland, John 141.
Tönnies, Ferdinand 250 ff., 252, 347, 357.

Überweg, Fr. 17, 38, 133.
Unold, Johannes 217.
Urwick, E. J. 357.
Utitz, E. 166.

Vaihinger, Hans 74, 76 ff., 102, 359.
Vergil 335.
Verworn, M. 143, 166.
Vico, Giovanni Battista 336 f.
Vierkandt, Alfred 259 f., 357.
Villa, G. 38.
Vischer, Friedrich 148, 165.
Vives, Ludovico 19.
Voelkel 358.
Vogt, Karl 40, 110.
Volkelt, Johannes 101, 148, 165.
Voltaire 334.

Wagner, Richard 157.
Ward, Lester F. 247, 357.
Weber, Max 253 f., 357.
Weisengrün, Paul 356.

Westermarck, Eduard 168, 217, 220, 303 f.
Wiese, Leopold v. 253, 259 f.
Wieser, Friedrich v. 252, 254.
Willmann, Otto 358.
Winckelmann 147.
Windelband, Wilhelm 17, 34 f., 39, 49, 55, 103, 348 f.
Wolff, Christian 14, 146, 205, 236.
Worms, René 248.
Wundt, Wilhelm 17, 19, 23, 28, 35, 38, 75, 101, 113, 114, 117, 136, 142, 166, 185, 217, 225, 339, 347, 356, 358.

Xenophanes 6, 120, 141.
Xenopol 347, 358.

Zenodot 294.
Zenon von Citium 177, 278
Zenon von Elea 120.
Ziegler, H. E. 356.
Ziegler, Theob. 217. 358.
Ziehen, Th. 38, 39, 75, 102, 358.
Zimmermann, Robert 148, 165.
Zwingli 281.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 20 09 010 3